

**ESSAI**  
**SUR**  
**LA PHILOSOPHIE POLITIQUE**  
**DE L'ANCIENNE ESPAGNE**

**Politique de la raison et politique de la foi**

---

**THÈSE POUR LE DOCTORAT**  
présentée et soutenue le 11 décembre 1937, à 14 h.

PAR  
**Roger LABROUSSE**

---

*Président : M. L. LE FUR, Professeur*

*Suffragants* { MM. ROLLAND, —  
LE BRAS. } *Professeurs*

---

**LIBRAIRIE**  
**DU**  
**RECUEIL SIREY**  
(SOCIÉTÉ ANONYME)  
22, Rue Soufflot, Paris, 5<sup>e</sup>

**1937**





Digitized by the Internet Archive  
in 2026



**ESSAI**  
**SUR**  
**LA PHILOSOPHIE POLITIQUE**  
**DE L'ANCIENNE ESPAGNE**

Politique de la raison et politique de la foi

**La Faculté n'entend donner aucune approbation  
ni improbation aux opinions émises dans les thèses;  
ces opinions doivent être considérées comme propres  
à leurs auteurs.**

**ESSAI**

**SUR**

**LA PHILOSOPHIE POLITIQUE  
DE L'ANCIENNE ESPAGNE**

**Politique de la raison et politique de la foi**

---

THÈSE POUR LE DOCTORAT

présentée et soutenue le 11 décembre 1937, à 14 h.

PAR

**Roger LABROUSSE**

---

*Président : M. L. LE FUR, Professeur*

*Suffragants* { MM. ROLLAND,  
LE BRAS. } *Professeurs*

---

LIBRAIRIE

DU

RECUEIL SIREY

(SOCIÉTÉ ANONYME)

22, Rue Soufflot, Paris, 5<sup>e</sup>

---

1937



## AVANT-PROPOS

---

Cet ouvrage soulèvera, sans doute, de nombreuses objections, non seulement quant à sa matière, mais aussi quant à son principe. On fera remarquer combien il est prématuré d'esquisser une histoire des idées politiques de l'Espagne classique, alors que beaucoup de ses protagonistes demeurent encore dans l'obscurité et l'on invoquera tous les arguments qui font de toute histoire des idées, sans soubassement sociologique, une forme de recherches périmée.

Nous croyons cependant ne pas mériter ces reproches. Notre objet et notre méthode ne relèvent que fort peu de cette discipline discréditée.

Notre objet n'est pas, en effet, de fournir une explication de la philosophie politique espagnole. Comment ces doctrines se sont-elles développées en Espagne, dans quelle mesure répondaient-elles à des besoins particuliers du milieu ibérique, à quel point ont-elles été influencées dans leur histoire par ce même milieu ? etc..., voilà des questions auxquelles nous ne nous chargerons pas de répondre, car une telle réponse suppose à la fois une parfaite connaissance de l'ensemble du mouvement doctrinal et une longue fréquentation des sources qui permettent l'étude des institutions et de la psychologie politique de la société espagnole. Or nous ne sommes pas en possession de ces données. Notre but est beaucoup plus modeste et aussi beaucoup plus précis.

Attiré en effet par le XVIII<sup>e</sup> siècle de Charles III et de son successeur, nous avons pensé d'abord rechercher la part des influences françaises dans le vaste effort qui depuis Cadalso jusqu'aux Constituants de Cadix devait renouveler la philosophie sociale traditionnelle. Seulement il nous

apparut assez vite que cette tradition elle-même n'était pas aussi simple ni aussi homogène que l'on est parfois tenté de le croire et l'idée nous vint, non de retracer son histoire, mais très exactement d'en dresser l'inventaire à la veille de l'avènement de Charles III.

Laissant donc de côté toute ambition étrangère à cet objet précis, nous nous sommes demandé de quels éléments doctrinaux pouvait disposer un Espagnol parvenu à maturité vers le milieu de l'avant-dernier siècle, s'il prétendait confronter l'apport de la pensée nationale avec celui du reste de l'Europe. En d'autres termes, il s'agit de savoir dans quelle mesure la tradition espagnole s'accorde et dans quelle mesure elle demeure invinciblement réfractaire aux tendances qui s'emparent du monde occidental vers cette époque et d'où sont nés, plus ou moins directement, les deux courants entre lesquels notre temps se partage encore, celui du libéralisme bourgeois et celui du « totalitarisme » des masses populaires.

On nous permettra de dire que la matière d'une telle étude présentait, dans le cas de l'ancienne Espagne, des caractères exceptionnels de richesse et si nous n'en avons pas tiré un meilleur parti la responsabilité nous en incombe entièrement. En effet l'héritage ibérique est, en ce domaine, l'un des plus complets et des plus achevés qui se puissent rencontrer : il comporte à la fois les plus brillants représentants de l'école du droit naturel avant Grotius et les champions les plus intransigeants d'un système politique intégralement fondé sur les commandements de la foi catholique. D'un côté la pléiade des juristes, depuis Cajetan et Vitoria jusqu'à Suarez et Vazquez, de l'autre la lignée des moralistes depuis Rivadeneyra jusqu'à tels obscurs docteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle commençant.

Mais cette abondance de matière avait aussi son revers : convenait-il de dégager une impression d'ensemble afin de constituer un fond de vérités communes à quoi il semblerait légitime de ramener une tradition, ou, au contraire, fallait-il s'en tenir aux auteurs derniers venus, en supposant que, pour un homme de 1759, tout le legs des siècles antérieurs ne devait apparaître qu'à travers ses versions contempo-

raines ? Nous avons rejeté également ces deux méthodes : la première, parce qu'en nous obligeant à élargir démesurément les bornes de notre enquête, elle nous aurait amenés, sous prétexte d'être complet, à utiliser, au moins pour une large part, des ouvrages de seconde main, c'est-à-dire à restreindre considérablement le contact, peut-être fécond, que tout chercheur doit souhaiter d'établir avec les textes originaux. Quant à la seconde méthode, nous lui avons reproché de ne pas tenir suffisamment compte des différences de prestige entre des auteurs récents, mais sans influence, et de grands écrivains auxquels les esprits du XVIII<sup>e</sup> siècle ne pouvaient manquer de faire crédit malgré les années écoulées. De sorte que nous nous sommes arrêtés à une solution intermédiaire qui a le mérite, semble-t-il, de s'adapter plus exactement aux réalités historiques et psychologiques.

Car, en effet, s'il s'agit des juristes-théologiens, défenseurs attitrés du droit naturel de la scolastique « post-renacentiste », il faut bien reconnaître que la période qui s'étend approximativement de 1650 à 1750 n'a pas favorisé leur essor ; on dirait que s'est éteint le souffle qui avait parcouru les *aulas* de Salamanque et de Coïmbre pendant la période précédente. L'invention tarit et les professeurs succèdent aux initiateurs. Dans sa *Theologia Dogmatico-Scholastica*, dont la publication commença à Rome en 1767, le jésuite Juan-Bautista Gener a dressé une liste des ouvrages scolastiques parus au cours des décades antérieures, avec mention de la nationalité des auteurs. Nous avons fait quelques sondages parmi la cinquantaine d'Espagnols ainsi signalés entre 1701 et 1767 sans rien rencontrer qui fût digne d'intérêt. Il est possible que précisément nous ayons négligé de consulter celui de ces écrivains qui mériterait le titre d'interprète juridique de sa génération. Ce ne sont guère là que des cours dont le plus petit nombre traite de la théologie morale et donc du droit naturel ; le modèle du genre est ici la série des *Salmanticenses* à laquelle nous aurons plusieurs fois l'occasion de nous référer sans qu'il soit raisonnable cependant de la prendre comme base d'un exposé méthodique. La vérité c'est qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, le point critique des études scolastiques n'est pas le droit naturel,

du moins en Espagne ; toutes les discussions gravitent autour de la question de l'introduction de tendances métaphysiques nouvelles, telles que le gassendisme ou le sensualisme, qui s'efforcent d'emporter les positions passionnément défendues de l'aristotélisme. Or toutes ces luttes n'ont pas, en fait, de répercussion immédiate sur la philosophie juridique, au moins jusqu'à nouvel ordre et la stagnation règne dans ce secteur. Dès lors, pour échapper aux résumés sans vigueur qui donneraient une idée fort injuste d'un des domaines intellectuels où l'Espagne a le plus excellé, nous avons dû nous tourner vers les grands maîtres du siècle d'or, seuls représentants véritables de l'école du droit naturel.

Mais, puisque nous étions résolus à ne point nous disperser entre tous, le choix s'imposait donc. Nous sommes allés au plus illustre qui est aussi le dernier en date de la lignée, à Francisco Suarez. Cette solution nous a été dictée par diverses considérations : d'abord l'importance de ce docteur qui occupe encore une place de première grandeur sur l'horizon intellectuel du XVIII<sup>e</sup> siècle, ensuite le haut degré d'élaboration, la rigueur des distinctions et en général la modernité qui caractérisent son œuvre de philosophie juridique, enfin la quantité et la qualité des travaux qui lui ont été consacrés depuis quelques années et qui rendent son abord à la fois plus aisé et plus fécond. Nous avons concentré notre attention sur son ouvrage fondamental en cette matière, ce *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* qui est de 1613 et dont Paul Janet a pu dire que celui qui l'a lu « connaît à fond toute la morale, tout le droit naturel et même toute la politique du moyen âge <sup>1</sup> », ce qui ne va pas, d'ailleurs, sans quelque exagération. Toutefois nous avons complété cet ouvrage par le *De charitate* du même auteur et, naturellement, par ces *Relectiones* de Vitoria qui forment l'introduction obligée de toute recherche sur l'école espagnole. Voilà, sans doute, une base bien exigüe pour traiter d'une réalité aussi vaste que la tradition du droit naturel. Nous demandons pourtant que l'on veuille bien considérer

1. *Histoire de la science politique*, t. II, p. 56.

que Suarez constitue l'aboutissement le plus évident et pour ainsi dire la fleur de toute une lignée de grands juristes. Il semble donc légitime d'avoir recours à sa personnalité et spécialement à son œuvre maîtresse lorsqu'on veut définir moins le point d'arrivée chronologique que le dernier état doctrinal (et en même temps le plus haut) de ce mouvement intellectuel. L'étape suarézienne du droit naturel est celle qui ne sera pas dépassée par l'ancienne scolastique espagnole et, pour cela, celle qui doit être confrontée avec les tendances du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Si des juristes nous passons aux moralistes et aux apologistes de la monarchie chrétienne, le problème se pose différemment. En effet cette branche de la littérature politique ne comporte pas des figures aussi éclatantes que celles dont peut s'enorgueillir la branche juridique. M. Fernández de Velasco a donné une première liste, qu'il reste à compléter, de ces auteurs innombrables d'*Avisos morales* ou de *Principes cristianos*<sup>1</sup>; et sans doute on trouve parmi eux des écrivains célèbres, tels que Quevedo ou Saavedra Fajardo, mais on ne saurait leur attribuer, dans la pensée politique de l'Espagne, une place comparable à celle qui revient à un Soto ou à un Vazquez, pour ne pas citer les plus grands. Est-ce à dire que ce courant littéraire doive être négligé par ceux qui, comme nous, cherchent à dresser l'inventaire de la philosophie politique espagnole à la veille de son renouvellement ? Certes non. Pour être moins brillant il ne perd pas néanmoins sa valeur, et nous dirions volontiers qu'il est le plus caractéristique. Simplement, de l'absence de sommet évident dans cette longue chaîne d'auteurs — nous parlons de sommet doctrinal, car il y a des sommets littéraires — nous concluons qu'il n'y a pas lieu, cette fois, de rompre l'ordre chronologique, puisqu'aussi bien la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle nous offre un certain nombre d'écrivains de ce type, obscurs, sans doute, mais pourtant dignes de soutenir la comparaison avec la plupart de leurs devanciers. D'ailleurs, une autre considération nous pousse à les tirer

1. *Referencias y transcripciones para la historia de la literatura política en España*, p. 182-199.

de l'oubli ou du demi-oubli où ils sont ensevelis : c'est que la nature très nettement religieuse de leurs affirmations et le ton parfois provocant du discours, contribuent à donner un aspect quasi-théocratique au système qu'ils préconisent. Or il peut être intéressant de voir jusqu'à quel point des moralistes espagnols ont pu s'avancer dans cette direction en un siècle où déjà, dans des pays très voisins, des tendances tout à fait opposées commençaient à l'emporter.

Telles étant les raisons qui ont dicté ce second choix, il nous reste à ajouter que, là encore, nous ne prétendons pas avoir été complet. Dans cette catégorie, sauf une exception importante (*La política española*, du P. Aguado), la plupart des ouvrages que nous avons pu nous procurer, figurent au catalogue ancien de la bibliothèque de l'Université de Salamanque. Nous avons pris en effet cette dernière pour centre de nos investigations, espérant que l'immense accumulation d'œuvres juridiques et religieuses dont elle permet de bénéficier, nous protégerait suffisamment contre le risque des lacunes graves. Mais il va sans dire, que cette garantie est bien médiocre, et l'exemple du P. Aguado dont l'ouvrage manquait à Salamanque, le prouve bien. Nous avons essayé de limiter cet inconvénient, sans nous dissimuler que seul un inventaire systématique des bibliothèques publiques et privées d'Espagne serait décisif. Mais, plaidant coupable, nous ferons du moins remarquer que ces oublis certains n'infirmement probablement pas les conclusions auxquelles nous avons pu parvenir grâce aux quelques auteurs utilisés ; car dans ce domaine les génies originaux sont des plus rares, surtout au XVIII<sup>e</sup> siècle, alors que toutes les ressources de la tradition avaient déjà été exploitées. Les théories sont déjà clichées et seule la présentation diffère, c'est-à-dire le plan, le style et le tempérament.

\* \* \*

Ce travail devait faire l'objet d'une thèse en vue du doctorat de philosophie et lettres de l'Université espagnole. Des circonstances tragiques ont modifié les projets de l'auteur. Mais celui-ci en présentant son ouvrage à un public

français, doit s'excuser du caractère un peu trop exclusivement espagnol de ses sources, encore qu'il se soit efforcé d'y remédier de son mieux. Il ne peut, en tout cas, se dispenser de remercier tous ceux qui, outre-mont, ont bien voulu l'aider ou l'encourager dans sa tâche, et en particulier D. Antonio Ballesteros y Beretta, professeur à l'Université de Madrid, D. Josep Xirau, doyen de la Faculté de droit de Barcelone, et M. Maurice Legendre, directeur-adjoint de la Casa Velazquez ; il doit aussi marquer sa gratitude envers D. Fulgencio Riesco, bibliothécaire de l'Université de Salamanque, qui a bien voulu lui faciliter l'accès des trésors dont il a la garde ; il croirait enfin mériter les plus justes reproches s'il n'évoquait ici avec reconnaissance l'illustre mémoire de D. Miguel de Unamuno : le recteur de Salamanque savait avec un art inégalable rendre sensible le génie d'un grand peuple et l'ambiance de son développement spirituel.

---



# Première Partie

---

## L'héritage rationaliste ou le système éthico-juridique

---

### INTRODUCTION

Nous nous proposons, au cours de cette première partie, de dégager les tendances rationalistes qui caractérisent l'œuvre de l'école espagnole du droit naturel. Ce faisant nous nous efforcerons de distinguer soigneusement ce qui relève de l'ordre de la nature — constituant ce que nous appellerons la construction rationaliste — de ce qui relève de l'ordre de la grâce — constituant ce que nous appellerons la superstructure religieuse.

Sans doute jugera-t-on que cette discrimination systématique est assez artificielle : il va de soi que, pour un juriste catholique du **xvi<sup>e</sup>** siècle, les deux ordres se complètent réciproquement et que leur physionomie véritable résulte précisément de leur étroite relation ; la nature aspire à la grâce et la grâce ne dépasse la nature qu'en la confirmant. Nous n'en disconvenons nullement. Cependant on ne saurait contester davantage que la construction naturelle ne forme un tout complètement autonome, comme il arrive par exemple, de l'avis de nos docteurs, dans le cas des Indiens américains qui, privés de la lumière de la grâce, en sont réduits à celle de la raison naturelle. Un monde dans lequel Dieu n'eût pas jugé nécessaire de se révéler directement soit par la voix de ses Prophètes, soit par sa propre incarnation, devrait faire reposer toute sa vie morale et juridique, du point de vue même de la doctrine qui nous occupe, sur les

indications et les préceptes qui sont, en principe, accessibles à tout être rationnel. Ce n'est donc pas altérer la signification profonde du système, mais seulement négliger — provisoirement — sa signification accidentelle, que de chercher à le décrire dans sa pureté naturelle, sous réserve de préciser ensuite quels sont les éléments proprement religieux qui lui donnent sa couleur historique au regard d'une conscience catholique du *xvii*<sup>e</sup> siècle. Aussi bien, le plan même que nous allons rencontrer chez le plus lucide et le plus subtil de nos auteurs, plan qui examine successivement la loi naturelle et la loi divine et qui nous fait voir le paysage juridique correspondant à chacun de ces degrés, justifierait à lui seul notre entreprise.

L'intérêt de cette méthode apparaîtra si l'on veut bien se référer à l'idée directrice de ce livre, telle que nous l'avons définie dans notre avant-propos : déterminer dans l'héritage classique de la philosophie politique espagnole ce qui prépare ou, au contraire, ce qui contrarie les développements de la pensée européenne, en ce domaine, à partir du *xviii*<sup>e</sup> siècle. Car s'il est vrai, comme nous le croyons, que le système juridique, considéré sous l'angle de la pure nature, se présente sous l'aspect d'un rationalisme cohérent (quoiqu'ensuite essentiellement transformé par une superstructure catholique), nous devons conclure qu'entre cette philosophie naturelle et celle qui, au siècle des « lumières », portera encore le même nom, les affinités sont frappantes. Que la grande différence entre les deux écoles tiendra moins à l'incompatibilité de leurs solutions juridiques qu'à celle de leurs superstructures spirituelles, la première subissant fortement l'empreinte de la religion chrétienne, la seconde s'abandonnant au contraire à une mystique du progrès et de « l'impérialisme » humains. Dès lors, de part et d'autre de cette ligne de démarcation que constituera l'attitude du philosophe à l'égard de la conception catholique de la vie, le terme nature, soumis à ces deux influences contraires, offrira des sonorités différentes ; mais ce qu'il faut souligner, car cette importante vérité est bien souvent méconnue, c'est l'étroite correspondance qui existe entre les deux instruments rationalistes, c'est la tendance profonde du droit

naturel classique à s'orienter vers l'idée d'une société dont la structure, venue de l'Antiquité, serait très proche de celle que la philosophie moderne devait recommander.

Nous n'en dirons pas davantage pour l'instant, car il y aurait quelque impertinence à commenter une proposition qu'il nous reste encore à justifier. Indiquons simplement que cette affinité dont nous parlons entre les juristes du <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle et ceux du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> — affinité qui d'ailleurs eût paru ridicule à ces hommes, surtout conscients, comme il est naturel, de l'antagonisme de leurs réactions irrationnelles — n'est au fond qu'un des nombreux aspects de cette parenté cachée qui, selon Sainte-Beuve<sup>1</sup>, relie les deux siècles l'un à l'autre à l'insu et, si l'on ose dire, par-dessous le siècle intermédiaire.

Nous avons donné les raisons qui nous ont fait choisir pour cette étude le *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* de Suarez, complété par le *De charitate* du même auteur et les fameuses *Relectiones* de Francisco de Vitoria. Parmi elles nous avons signalé l'existence de nombreux travaux consacrés à ces deux auteurs, et, en effet, on sait que depuis que MM. James Brown Scott<sup>2</sup> et Camillo Barcia Trelles<sup>3</sup> ont fait ressortir l'importance de l'école espagnole, notamment en matière de droit international, les études se sont succédées sur ce point.

Il nous faut toutefois préciser qu'en général l'objet des travaux précédents demeure assez différent du nôtre. Car les juristes et les philosophes dont il s'agit ont visé le plus souvent à dégager de l'œuvre juridique de Vitoria, Suarez, etc... des idées susceptibles d'utilisation immédiate. Ou plus exactement, ils ont considéré ces docteurs comme des points d'appui solides en vue d'une réforme de nos tendances et de nos institutions actuelles; ils ont reconnu en eux des adversaires naturels du monde issu de la philosophie des « lumières ». Tout autre est notre préoccupation : nous rechercherons au contraire chez ces auteurs non pas tant ce qui peut permettre de surmonter le système contemporain

1. *Port-Royal*, t. I, discours préliminaire, p. 8.

2-3. Consulter la bibliographie à la fin de l'ouvrage.

(quoique nous évitions de négliger cet aspect du problème) que ce qui le prépare et en fait prévoir les caractères saillants.

Encore devons-nous nous garder d'un écueil ancien, et que l'on pourrait appeler l'écueil libéral. Au cours du siècle dernier, en effet, des travaux d'ensemble ont été publiés qui concernent principalement ou partiellement les écrivains politiques espagnols ; surtout ceux de Cánovas del Castillo et de Paul Janet<sup>1</sup>. Or ces savants, sous l'influence de leur époque et du courant particulier auquel ils appartenaient, ont eu tendance à prendre comme axe de leurs recherches et comme pierre de touche de leurs jugements les principes du libéralisme bourgeois. Aujourd'hui il convient d'élargir cet angle qui est loin de couvrir tout le champ d'horizon du XVIII<sup>e</sup> siècle, et laisse dans l'ombre un secteur dont le XX<sup>e</sup> siècle nous a permis de mesurer l'importance. Il faudra donc ne pas limiter notre examen aux notions qui préparent la Cité libérale et nous enquérir également de celles qui annoncent la venue d'une Cité totalitaire dont une période au moins de la Révolution française devait fournir l'exemple. C'est pour avoir trop négligé ce dernier côté de la question — vers lequel, d'ailleurs, ils n'étaient pas orientés, comme nous, par l'actualité politique — que ces historiens ont souvent porté au compte de l'absolutisme et de l'esprit monarchique des idées qui, sans doute, s'y rattachaient en fait et en participaient psychologiquement, mais qui dans leur logique interne aidaient à la maturation d'une république parfaitement close et homogène, beaucoup plus vieille et beaucoup plus moderne à la fois que la société d'ancien régime. Or de ce point de vue la parenté du rationalisme suarézien et du rationalisme jacobin ne manquera pas d'éclater ; on peut même dire que la confrontation la plus féconde des deux groupes de systèmes aura lieu sous cette forme et non point sous la forme employée par Canovas et Janet. Ce qui montre combien la critique libérale méconnaissait, malgré ses mérites, la richesse des données qu'elle se proposait d'analyser.

1. Pour le premier, *Ideas políticas de los Españoles durante la casa de Austria*, pour le second, *op. cit.*

Il reste cependant une troisième catégorie de critiques qui à l'inverse des juristes purs et des historiens libéraux ont souligné, en ce qui concerne Suarez, moins ses vues d'avenir ou son attachement à des principes vétustes que ses responsabilités dans la formation du monde présent : nous voulons parler des philosophes ou de certains juristes-philosophes. Et il serait peut-être plus exact de dire qu'ils dénoncent plutôt qu'ils ne soulignent ces responsabilités. Nous serons donc naturellement enclins à nous préoccuper surtout de ces écrivains qui suivent un chemin sinon voisin, du moins plus proche du nôtre. A vrai dire il s'agit pour eux, comme pour les précédents, de construire ou de défendre quelque chose : défense d'une position thomiste et construction d'une doctrine juridique fondée sur cette position, ce qui entraîne de leur part une offensive serrée contre le suarézisme.

Car Suarez, à leurs yeux, a commis de lourdes fautes et encourt par conséquent de graves reproches tant sur le plan purement philosophique que sur le plan juridique : il est, disent-ils, celui qui fit dévier la doctrine du Docteur Angélique, celui qui a composé avec les premiers souffles du rationalisme moderne. « Le suarézisme, écrit l'abbé Mahieu, fut une tentative pour mitiger les doctrines d'Ockam en les conciliant dans une certaine mesure avec celles de saint Thomas et de son plus grand interprète, Cajetan. Ce qui fut l'une des raisons historiques de sa formation, fut aussi l'une des raisons de son succès. Mais, c'est dire aussi le caractère fâcheux de son influence »<sup>1</sup>. Et ce verdict ne laisse pas d'être appuyé de considérants très sérieux. Nous ne suivrons pas l'abbé Mahieu dans tous les détails de son réquisitoire, que nous ne saurions contrôler avec compétence. Sa méthode consiste surtout à ramener de nombreuses thèses suaréziennes à celles d'un ockamisme qu'il condamne, car « par un côté, (il) mène au fidéisme, par un autre, au rationalisme »<sup>2</sup>.

Disons seulement que Suarez manifeste une tendance

1. Abbé Léon Mahieu, *Fr. Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, 1921, p. 522.

2. *Op. cit.*, p. 498.

singulière à renforcer l'autonomie de l'homme ; dans la question de la grâce, point de départ du jansénisme, il ne se rallie pas, sans doute, aux hardiesses de Molina, mais il dépasse largement l'orthodoxie thomiste soutenue par Bañez ; il est une étape sur la pente qui faisait glisser la doctrine vers le semi-pélagianisme et l'inutilité du Christ-Dieu. Par ailleurs, il refuse la distinction réelle que fait le thomisme entre l'essence et l'existence de la créature, « par suite, il a atténué la distinction entre la nature divine et la nature créée, en renforçant la simplicité de celle-ci »<sup>1</sup>. Si donc l'homme est davantage maître de sa destinée, il est aussi moins éloigné de Dieu, et, ce double mouvement est éminemment propice au développement du rationalisme, car il confère plus de valeur à l'intelligence de la créature et donne la tentation d'en appliquer les catégories à l'intelligence du Créateur. Nous retrouverons tous ces caractères dans la philosophie sociale de Suarez.

Toutefois la critique thomiste ne s'en tient pas là. Du point de vue qui est le nôtre, le centre du débat avec ce groupe de commentateurs est constitué, sur le plan proprement juridique, par la fameuse théorie suarézienne de la loi. M. Hubert Beuve-Méry, dans sa *Théorie des pouvoirs politiques d'après Vitoria* et surtout le P. Delos dans son ouvrage sur *La société internationale et les principes du droit public* ont fait le procès de notre auteur en qui ils reconnaissent l'un des initiateurs de la conception subjective de la loi. Ils lui opposent la doctrine objectiviste qu'ils trouvent dans saint Thomas, ou plus exactement qu'il est permis de tirer de saint Thomas. Déjà en effet l'abbé Mahieu avait mis en lumière le fondement philosophique du problème, lorsqu'il avait noté que « l'acte par lequel Dieu établit des lois est pour saint Thomas un acte d'intelligence, tandis qu'il est pour Scot et Ockam un acte de volonté »<sup>2</sup> ; or nous verrons que la solution intellectualiste du Docteur Angélique favorise l'édification d'un système de droit objectif, qui rencontre aujourd'hui le meilleur

1. *Op. cit.*, p. 499.

2. *Op. cit.*, p. 496.

accueil auprès de nombreux juristes-philosophes, alors que la proposition ockamiste à laquelle, selon ces critiques, Suarez apporte son adhésion, ne permet guère que l'établissement d'un droit subjectif, générateur d'absolutisme chez les gouvernants et de souveraineté égoïste chez les Etats.

Bien que la discussion ainsi engagée entre partisans du subjectivisme et adeptes de l'objectivisme soit essentiellement contemporaine et tout à fait étrangère aux préoccupations d'un esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle, nous ne pouvons néanmoins la passer sous silence ; car la signification de l'œuvre juridique de Suarez doit être complètement différente selon qu'il s'agit d'une construction très personnelle et située en dehors du courant central de la tradition, ou selon qu'elle est au contraire une somme assez peu originale qui s'efforce de concilier dans une note modérée les acquisitions classiques du thomisme avec certaines tendances de la scolastique postérieure. Or, nous le savons déjà, le suarézisme est un éclectisme. Et, ajoutons-le, un éclectisme qui dans le domaine de la philosophie sociale ne modifie pas considérablement l'équilibre du système intellectualiste. Il semble que l'on pourrait assez bien exprimer la vérité en retournant la formule de l'abbé Mahieu et en disant qu'il est une tentative — du moins en ce domaine — pour mitiger les doctrines de saint Thomas en les conciliant dans une certaine mesure avec celles d'Ockam. Car ce volontarisme du *De Legibus* n'est pas très efficace : il est impuissant à transformer les conditions rationalistes du problème de Dieu ; et il ne retouche les théories politiques que sur des points limités. S'il est vrai que l'objectivisme n'est qu'en germe chez Vitoria, de même faudrait-il dire que le subjectivisme demeure embryonnaire chez Suarez. De sorte que nous nous croyons autorisés à considérer cette œuvre comme une synthèse du droit naturel catholique de l'ancien régime.

D'ailleurs, du point de vue qui nous occupe principalement (déterminer ce qui, dans le rationalisme suarézien, prépare le rationalisme des « lumières »), il apparaît rapidement que cette question du volontarisme n'influe pas profondément sur les modalités du contact entre les deux écoles. En tant qu'il annonce les conceptions modernes de

la Cité, le système de Suarez fait preuve beaucoup moins d'ockamisme que de thomisme. C'est par ce qu'il a en commun avec toutes les tendances scolastiques et surtout avec la plus intellectualiste de ces dernières qu'il nous permet de parler de filiation doctrinale entre le droit naturel catholique et le droit naturel protestant (ou d'influence protestante). Par là, nous serons donc amenés à nous séparer encore davantage de critiques tels que le P. Delos et à chercher parfois des sources de la politique moderne dans des principes qu'ils nous présentent comme ses antidotes.

Laissant de côté maintenant ces généralités, nous allons appliquer à la philosophie sociale de Suarez, et accessoirement à celle de Vitoria, le critère qui a été proposé plus haut : séparation et examen successif du rationalisme et de la religion, de l'ordre de la nature et de l'ordre de la grâce, du domaine que le XVIII<sup>e</sup> siècle pourra, sinon admettre, du moins discuter, et de celui qu'il s'efforcera d'éliminer, sous l'empire d'une idéologie nouvelle.

---

## CHAPITRE PREMIER

---

### *L'ORDRE DE LA NATURE OU LA CONSTRUCTION RATIONALISTE*

---

Nous ne reviendrons pas sur les avantages et les inconvénients du plan que nous avons adopté. Rappelons seulement que l'écart entre les deux rationalismes, l'ancien et le nouveau, se traduit par une profonde différence de psychologie, et notamment par une grande opposition de méthode. Dès lors, puisqu'il s'agit de Suarez, nous devons, au moins dans ses grandes lignes, respecter sa propre méthode, qui est la méthode médiévale.

En effet, si l'on part de l'homme et de la raison humaine pour s'élever par degré à la connaissance de Dieu — ce qui est la démarche du rationalisme moderne —, on risque, du point de vue scolastique, de construire sur une base inconnue; car la nature de l'homme, la valeur de ses actes ne prennent leur véritable sens que pour celui qui a trouvé immédiatement par la foi, ou médiatement par l'argumentation, la raison d'un Créateur et la volonté d'un Législateur. En un mot Dieu est la clef du système, le cœur de la doctrine, et quiconque n'a pas présent à l'esprit ce facteur fondamental se condamne aux vues partielles et à l'erreur.

Dès lors, quoique nous cherchions seulement à déterminer quelles sont, selon Suarez, les principales vérités morales et politiques que l'homme peut s'approprier par le moyen de la raison droite et naturelle, nous devons commencer par examiner les caractères de la Divinité en tant qu'elle a créé la nature et la soutient de sa volonté. Nous

en serons quittes pour revenir ensuite à la créature, si tant est que ce détour doive nous faire perdre de vue un seul instant la raison humaine.

\* \* \*

Il faut d'abord donner quelques indications sur la notion de loi chez Suarez, car ce problème commande toute l'œuvre que nous voudrions examiner. On sait d'ailleurs, comme nous venons de le dire, que c'est ici le point délicat sur lequel les tenants de l'objectivisme juridique s'opposent à notre auteur.

Car l'idée de la loi peut être conçue de plusieurs manières. Pour certains elle traduit essentiellement une exigence réelle, c'est-à-dire qu'elle répond avant tout à une aspiration plus ou moins consciente de la matière à organiser — soit de la communauté humaine qui sera régie par elle. Par suite, dans cette théorie, la loi se trouve comme postulée par les faits et engendrée par son objet. Le rôle du législateur n'est donc pas de forger une règle à son gré sans autre fondement que celui de son pouvoir de le faire — pouvoir que nous supposons pourtant légitimement constitué —, car agir de la sorte serait faire preuve d'arbitraire, sinon légalement, du moins philosophiquement. Son rôle se borne à prendre conscience de l'aspiration latente dans le corps social, et à lui donner une forme rationnelle, juridique, en un mot à l'interpréter. Et c'est parce que la loi n'est que l'interprétation d'une réalité sociologique préexistante, et non point une création de son rédacteur, qu'elle jouit vis-à-vis des légiférés d'une force obligatoire. Réflexion qui, d'ailleurs, garde toute sa valeur si le législateur coïncide avec la communauté elle-même (comme il arrive dans les démocraties directes), car l'obligation ne naît pas de la simple volonté du groupe, mais au contraire d'une adhésion de ce groupe à la politique la plus conforme à sa propre fin : et cette fin se déduit de la nature des choses et non de la fantaisie arbitraire de la collectivité. Bref la loi n'est pas fondée sur la libre disposition d'un sujet autonome ; elle tire sa valeur profonde de sa dépendance à l'égard d'un objet qui se

confond ici avec l'idée directrice et le but de la société.

Or cette conception, dont il semble qu'au début du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle Vitoria ait apporté les premiers germes, n'a pas été agréée par Suarez cent ans plus tard. Ce qui comporte une double explication.

D'abord, on doit noter une forte divergence en ce qui concerne la fonction de l'entendement. En effet dans la théorie objectiviste la raison joue un rôle dynamique, ou plus exactement attractif : il y a une tension de la société vers sa fin et le législateur, qui se distingue par une conscience plus aiguë de cette situation, est mû tout le premier par la force d'une telle aspiration et par celle de l'obligation qui en résulte. De sorte que l'acte de raison par lequel il saisit les contours de l'œuvre à réaliser lui fournit en même temps la notion de son caractère obligatoire : ainsi donc la loi tout entière trouve son principe dans l'entendement, conformément à la thèse thomiste. Au contraire chez Suarez il en va très différemment. Selon lui la raison est une simple faculté de connaissance et de jugement qui permet sans doute au législateur de déterminer ce que devrait être la loi pour s'ordonner harmonieusement au bien final de la communauté, mais qui ne suffit pas à donner naissance à la loi ; elle manque en effet d'une force propre à ébranler la volonté du légiféré, ce qui serait nécessaire pour faire apparaître en lui la conscience d'une obligation. Ou, pour reprendre la terminologie suarézienne, il faut dire que la raison n'a qu'une valeur purement indicative et « une force qui oriente vers ce qui est bon et nécessaire » ; elle est dépourvue de toute valeur préceptive et de cette force qui « meut et oblige à l'action »<sup>1</sup>. Or qui dit loi suppose précepte. Dès lors on doit distinguer chez le législateur d'abord un acte de l'entendement (*dictamen*) qui précise le contenu de la loi et ensuite un acte de la volonté (volonté d'obliger les intéressés) par lequel ce contenu est doté de force obligatoire et par lequel la loi se trouve constituée en tant que telle (c'est-à-dire en tant que précepte). Distinction fondamentale et qui domine tout le traité *De Legibus*. L'autonomie du

1. *De Legibus*, I, V, 21.

législateur (individuel ou collectif) est ainsi restaurée et les exigences rationnelles de la fin sociale sont réduites à la vague signification de ce principe très général : que la volonté doit être juste et conforme au bien commun. En fait, chez Suarez, cet acte d'entendement préalable n'est guère mis en lumière, il tend à s'effacer derrière un autre acte de l'entendement nommé *intimation*, qui est postérieur à l'acte de la volonté et au moyen duquel le législateur maintient devant son esprit sa loi déjà formée, la contemple et décide de la porter à la connaissance des intéressés. Un tel acte d'ailleurs, comme nous en avertit notre auteur lui-même, ne peut en aucune manière concourir à la naissance de la loi, car il lui est nettement consécutif. Au surplus il n'est évidemment pas nécessaire dans le cas où le législateur est Dieu lui-même, c'est-à-dire en matière de loi éternelle et de loi naturelle.

C'est qu'en effet la théorie de la loi doit être ici conçue de telle sorte qu'elle puisse embrasser toutes les formes de lois, y compris les lois divines. Bien plus elle doit d'abord viser ces dernières, s'il est vrai, comme nous l'avons vu, que tout le corps de la philosophie morale repose sur le fondement de la philosophie religieuse. Et par là nous pouvons aborder une seconde explication de la position suarézienne, explication qui nous permettra peut-être de découvrir au delà des arguments juridiques et apparents les mobiles métaphysiques et dissimulés. Car, nous semble-t-il, la conception volontariste de la loi, dont les inconvénients en ce qui concerne notamment la loi civile ne sont pas douteux, répond — au moins partiellement — au désir de pallier certaines difficultés que la thèse intellectualiste (nous dirions aujourd'hui objectiviste) suscitait sur le plan de la loi de Dieu. Si cette explication est exacte, il faudrait donc chercher le point de départ de l'attitude de Suarez — attitude aujourd'hui si critiquée par nombre de théologiens d'obédience thomiste — dans un effort pour écarter certaines conséquences d'un strict rationalisme scolastique et pour éviter un écueil dont ne s'était point gardé un célèbre contemporain de notre auteur, le jésuite Vazquez. De là, en cette matière, la théorie volontariste, qui n'est autre

chose qu'un des aspects les plus importants de « l'éclectisme suarézien » et qui recherche une voie moyenne entre les exagérations de Vazquez et celles d'Ockam.

Disons-le tout de suite avant d'entrer dans les détails : on peut s'attendre dès maintenant à l'échec de cette tentative. Suarez, comme l'avait bien reconnu Paul Janet, ne parviendra pas à détourner les menaces que le rationalisme fait peser sur le Dieu législateur ; par contre, sur le plan de la Cité, il aggravera les conséquences de ce même rationalisme, favorisant l'évolution de la pensée occidentale vers les conceptions totalitaires.

## I. LE RATIONALISME ET LA NATURE

Dieu n'est pas seulement connaissable par la révélation. Un effort séculaire de la philosophie classique avait consisté à appliquer les catégories rationnelles à la notion de divinité et il aboutissait au <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle, avec les docteurs espagnols, à un degré remarquable de raffinement. Nous ne voulons pas parler des arguments *a posteriori* destinés à prouver Dieu par ses effets, car c'étaient là depuis longtemps de véritables lieux communs théologiques qui, d'ailleurs, ne nous concernent pas, car ce n'est pas ici de l'existence de Dieu qu'il s'agit. La question est au delà : quel rôle faut-il reconnaître à l'Etre suprême soit dans la création soit dans le gouvernement du monde ? Ces actes divins portent-ils la marque de quelque nécessité éternelle ou sont-ils au contraire les manifestations apparemment arbitraires d'une volonté inconnaissable et purement gratuite ? Un tel problème qui semblera sans doute bien éloigné de ceux qui ressortissent d'habitude à la philosophie politique commande celle-ci en réalité, comme nous allons nous efforcer de le montrer.

Dans cette discussion il est essentiel, croyons-nous, de noter les exigences doctrinales qui sont imposées à un théologien tel que Suarez. Il doit en effet respecter à la fois deux propositions qui ne sont pas facilement conciliables et dont aucune pourtant ne saurait être abandonnée sous peine d'hérésie. La première nous est fournie par notre auteur

lui-même: Dieu, dit-il, « est suprême Seigneur et en dehors de tout ordre »<sup>1</sup>; c'est là l'héritage religieux du christianisme, mûri peu à peu au cours d'un long cheminement au fond des consciences hébraïques. Que cette affirmation soit absolument nécessaire, on le comprend sans peine, car sans elle le message biblique devient tout à fait incompréhensible. Mais d'autre part, citant saint Anselme, Suarez reproduit une formule de ton et d'origine fort différents : « la volonté de Dieu ne peut être irrationnelle »<sup>2</sup>. Qu'est-ce à dire sinon que ce Seigneur en dehors de tout ordre reste au moins dans les limites de l'ordre rationnel ? Et comme la raison obéit par définition à des principes stables et logiques, on peut donc inférer que la volonté divine présente elle aussi des caractères de stabilité et de logique, proposition qui nous introduit à la notion classique de loi éternelle. Voilà cette fois un héritage beaucoup plus philosophique que le premier et qu'il est permis sans doute de qualifier de gréco-latin. D'un côté le Seigneur de l'expérience religieuse, de l'autre l'Être suprême du rationalisme. Que ces deux notions soient largement antagonistes, et surtout dans le domaine qui nous occupe, que cet antagonisme aille croissant à mesure que se développent les germes rationalistes légués par l'augustinisme et systématiquement cultivés par le thomisme, cela nous semble évident. Suarez ne pouvait manquer de prendre conscience de la gravité du conflit, encore accru par la Renaissance et il convient d'examiner la solution qu'il a tenté d'y apporter.

Considérons d'abord la loi éternelle, c'est-à-dire celle par laquelle Dieu établit l'ordre que doit observer toute chose dans l'Univers. Le problème qui se pose ici, encore qu'il n'ait pas donné lieu à de grandes contestations entre les commentateurs, nous fournira un premier exemple de la méthode de Suarez. Au surplus la conception de la Divinité qui se dégage d'une telle discussion constitue le fondement nécessaire de tout l'édifice du rationalisme suarézien, et nous croyons que là se trouve la clé de la philosophie poli-

1. *De Legibus*, II, II, 6.

2. Lib. 1. *Cur Deus homo*, cap. 8. Cité in *De Legibus*, II, VI, 8.

tique elle-même. Le débat porte sur le point suivant : la loi éternelle doit-elle « s'entendre comme imposée à Dieu lui-même » et la volonté divine doit-elle « être conçue comme honnête et droite en raison de sa conformité à la loi éternelle à laquelle elle serait soumise »<sup>1</sup> ? En un mot Dieu est-il lié par sa propre loi ?

La réponse classique est ici donnée par saint Thomas que cite notre auteur, lorsqu'il déclare qu'en Dieu raison et volonté étant identiques, les deux actes de l'esprit divin sont fondus en un seul<sup>2</sup>. Dès lors, il est vain de chercher si le premier entraîne nécessairement le second et si, par suite, la loi éternelle, conçue comme un produit de l'entendement de Dieu, conserve même à l'égard de ce dernier son caractère obligatoire. La liberté divine est donc ainsi sauvegardée, le théologien cherchant un refuge inexpugnable sur le plan de la transcendance où les catégories qui s'imposent à l'intelligence humaine perdent leur signification habituelle. La difficulté s'évanouit, puisque ses termes se confondent brusquement. Sans doute notre raison doit-elle renoncer, à partir de ce moment, à se former des idées claires de la Divinité (car comment concevoir un esprit chez qui raison et volonté ne soient pas des facultés distinctes ?), mais tel est bien précisément le rôle de la notion de la transcendance que celui de nous montrer les limites de notre philosophie. Au fond ce rationnel transcendé n'est, du point de vue humain, qu'un irrationnel et qu'une fenêtre ouverte sur l'ineffable au plus haut étage de l'édifice intellectuel.

Seulement il est permis de se demander si, à certains égards, cette fenêtre n'a pas quelque similitude avec celles que l'on voit peintes sur les décors de théâtre et qui, pour tant qu'elles soient nécessaires à l'harmonie de la mise en scène, ne sont jamais ouvertes et ne servent jamais à renouveler l'atmosphère de la salle. En effet il semble que l'on abandonne le plan de la transcendance, où règne l'identité

1. *De Legibus*, II, II, 5.

2. Q. 93, art. 4, ad. 1. Cité in *De Legibus*, II, II, 8.

Ou encore ce texte cité par M. Le Fur, *Théorie du droit naturel*, in *Recueil des cours de l'Académie de droit international*, t. III, 1927, p. 287 : « Dieu est l'auteur de tout le droit naturel, non par sa seule volonté, mais par son essence même », formule de Leibniz qui résume toute la tradition rationaliste.

de la raison et de la volonté divines, lorsque, sous la plume de saint Thomas, on lit qu'il « est impossible à Dieu de vouloir autre chose que ce qui appartient à la raison de sa sagesse »<sup>1</sup>. N'est-ce pas ressusciter ainsi la distinction de deux actes dont par ailleurs on affirme l'identité réelle ? Sans doute. C'est qu'il faut bien admettre que le théologien peut difficilement consentir à s'arrêter absolument devant le mur du rationnel transcendé ; il a besoin, pour développer ses vues sur le plan humain, au moins d'une hypothèse, d'une analogie qui lui permette de se former une idée approximative, mais rationnelle, du plan divin, et par suite qui l'autorise à suspendre logiquement, comme il se doit, le monde inférieur au monde supérieur. C'est là une nécessité inéluctable pour une philosophie qui va de Dieu à l'homme et non de l'homme à Dieu et qui se refuse néanmoins à sacrifier son caractère intellectualiste. Or quelle hypothèse rationnelle pourrait-on formuler à l'égard de l'esprit divin sinon celle qui consiste à lui appliquer les catégories postulées par l'esprit humain ? Ou bien il faut se résigner au silence, ou bien il faut admettre, métaphoriquement, la distinction de la raison et de la volonté en Dieu, ce qui implique aussitôt la priorité logique de la raison sur la volonté divine. Redressement du rationalisme dont Suarez nous décrit clairement le mécanisme : « le jugement de la raison, dit-il, est nécessaire en Dieu, *seulement* pour cette raison que rien ne peut être voulu qui n'ait été préalablement connu »<sup>2</sup>.

1. Q, 21, art. 1, ad. 2. Cité in *De Legibus*, II, II, 8.

2. *Op. cit.*, II, II, 8. Pour éviter tout malentendu, précisons que nous ne cherchons nullement à contester l'existence d'une solution thomiste de cette difficulté : solution qui tienne compte à la fois des exigences de la transcendance et des nécessités de l'analogie. On nous accordera sans doute, d'autre part, qu'il s'agit ici de réaliser un équilibre doctrinal fort délicat. Or nous prétendons seulement souligner — et particulièrement par l'exemple de Suarez — que certains docteurs espagnols du siècle d'or (et non des moindres) se laissent arrêter par le puissant obstacle rationaliste, peut-être sous l'influence de l'humanisme contemporain ; et ils cherchent alors une issue moins dans le recours à la transcendance que dans le recours à l'autre terme de l'alternative, c'est-à-dire à la volonté divine. Telle est la conséquence d'une méthode qui, sous prétexte d'analogie, enracine la conception d'un esprit divin imaginé à la mesure de l'esprit humain. Citons, par exemple, ce passage caractéristique de Soto qui explique que la loi éternelle est la raison suprême existant en Dieu. « De même que chez l'artisan il est nécessaire que préexiste la raison de l'ordre des choses à réaliser, qui en est le type ou exemplaire, et que chez le

Dès lors se creuse devant les pas du philosophe le précipice du rationalisme intégral, destructeur de la liberté divine, dont la proposition de saint Thomas citée plus haut montre assez la proximité. A vrai dire c'est surtout à propos de la loi naturelle que Suarez semble avoir perçu le danger : Vazquez lui fournissait un exemple évident de glissement vers l'abîme<sup>1</sup>. Mais on ne doit pas oublier que ce débat sur la loi naturelle demeure entièrement commandé par celui dans lequel nous nous trouvons ici engagés. En effet notre auteur cherche à rompre la chaîne logique qui fait dépendre la volonté de Dieu, c'est-à-dire sa liberté, du jugement de sa raison, dès l'instant où celui-ci est reconnu comme un acte distinct et préalable. Et c'est ici qu'apparaît la signification profonde de la théorie volontariste de la loi.

Car si la loi ne résulte pas d'un acte de l'entendement, mais au contraire d'un acte de volonté émanant d'un supérieur, on ne voit pas quelle force obligatoire pourrait s'exercer au détriment de la liberté divine. Dieu, exempt de toute dépendance, connaîtra, comme tout législateur, l'indication intellectuelle qui résulte de son propre jugement, mais ne subira pas la force coactive d'un précepte qu'il ne peut vouloir contre lui-même. Encore faut-il que la loi éternelle soit effectivement le produit d'un acte de volonté. Mais Suarez le prouve sans effort, en marquant simplement les conséquences dangereuses de la thèse rationaliste : la liberté réside formellement dans la volonté, même chez Dieu<sup>2</sup>, et au contraire dans « les actes de l'entendement divin, en tant qu'ils précèdent mentalement les décrets libres de Dieu », il n'y a pas de liberté, puisqu'ils sont soumis à leur objet<sup>3</sup>. Position très solide, au moins en apparence. Il est vrai que certains textes demandent à être sauvegardés, et notamment celui-ci, fort gênant, du Docteur Angélique : « le concept éternel de l'esprit divin fait fonction de loi

gouvernant aussi doit préexister la raison de ce qu'il convient de faire, qui soit comme la règle et la norme de tout ; de même il est nécessaire qu'existe en Dieu la connaissance de tout ce qu'il y avait à créer et à faire, et la règle de toutes les choses gouvernées » (*De Justitia et jure*, I, 3, 2).

1 Voir *infra*, p. 34, n. 1.

2. *Op. cit.*, II, III, 4.

3. *Op. cit.*, II, III, 5.

éternelle, en tant qu'il s'ordonne au gouvernement des choses connues d'avance par Lui »<sup>1</sup>. Suarez s'en tire en disant que l'acte d'entendement dont il s'agit ici est non pas l'acte antérieur au décret volontaire, mais bien l'acte postérieur par lequel le législateur se représente à lui-même sa loi et en considère les futurs cas d'application<sup>2</sup>. Ainsi, semble-t-il, est conjuré le danger rationaliste, puisque la loi de Dieu émane d'un acte libre, parce que subjectif et non d'un acte qui, étant objectif, serait nécessaire.

Néanmoins il est à peine besoin de montrer la totale inefficacité de cet expédient volontariste. Pour que la pure gratuité de l'action divine fût véritablement assurée, il aurait fallu s'avancer jusqu'à une position strictement ockamiste et soutenir que chez Dieu l'acte de volonté porte en lui sa raison suffisante. Au contraire, si l'on admet avec Suarez qu'il existe métaphoriquement — c'est-à-dire pour la commodité d'un raisonnement fécond en conséquences pratiques — un jugement rationnel antérieur, il devient impossible d'échapper aux exigences d'une doctrine qui ne tolère pas de la part de Dieu une entorse à des principes que la raison humaine ne saurait concevoir différents de ceux qui la régissent elle-même : peut-on consentir en effet à ce que la Divinité, ayant reconnu la justice d'une chose, n'hésite pas cependant à en préférer une autre moins juste ? Voilà qui est évidemment insoutenable pour un docteur rationaliste et Suarez, paraphrasant saint Anselme, précise que ce qui est injuste ou inconvenant reste étranger à la volonté de Dieu, « non par l'effet d'une loi, mais parce que cela n'appartient pas à sa liberté »<sup>3</sup>. Distinction qui semble bien sophistique : car si l'on comprend sans peine que le terme de loi ne trouve pas à s'appliquer à une volonté qui est elle-même la source de toute loi, par contre on saisit mal ce qui subsiste de la liberté divine s'il est permis de lui assigner d'avance un domaine. Ce domaine, c'est celui dans lequel Dieu se trouve enfermé en vertu de sa propre nature. Par exemple, il est clair que Dieu ne peut agir contre son propre

1. Q, 91, art. 1, ad. 1. Cité in *De Legibus*, II, III, 3.

2. *Op. cit.*, II, III, 9.

3. *Op. cit.*, II, II, 5.

décret, car il introduirait par là un autre décret nécessairement absolu et pourtant contraire ; or « de même qu'il est inconvenant que la Divinité nous trompe, de même il le serait qu'elle fût inconstante ». Mais ce qui paraît essentiel à Suarez, c'est de bien faire constater que « cela ne naît pas d'une prohibition, mais de la nature intrinsèque et de l'essence de Dieu »<sup>1</sup>. Même point de vue chez Vitoria<sup>2</sup>, lorsqu'il nous explique que les décisions de Dieu n'ont aucune force obligatoire pour lui, et que la confiance parfaitement justifiée que nous inspire, notamment, une promesse divine provient en réalité de la simple impossibilité dans laquelle il se trouve de manquer à sa perfection essentielle. Or si ces explications ne sont pas vides de sens, elles signifient en dernière analyse qu'il est de la nature de Dieu que sa volonté demeure toujours conforme au *dictamen* d'une raison qui la précède et la dépasse : en dépit de toutes les tentatives volontaristes (ou plutôt demi-volontaristes), la primauté appartient finalement à l'entendement divin et à ce monde de vérités rationnelles et éternelles qu'il offre à l'adhésion nécessaire d'une volonté que détermine la perfection même de Dieu<sup>3</sup>.

Les conséquences de cette victoire rationaliste sont d'une extrême importance. Bien plus qu'à une trahison du thomisme, c'est à une trahison de l'ockamisme que nous assistons ici. Le mouvement scolastique se trouve définitivement confirmé, en ce domaine, dans sa tendance profonde qui le porte à faire renaître, malgré tant de baptêmes théologiques, la notion d'un Dieu purement rationnel et inactif ; le moment n'est pas éloigné où les conclusions radicales de Spinoza

1. *Op. cit.*, II, II, 7.

2. *Relect. de eo quod tenetur veniens ad usum rationis*, dub. III. Cf. Torrubiano, III, 209.

3. Il est piquant de constater que c'est là précisément ce que Suarez va reprocher à Vazquez, l'accusant de faire de la nature de Dieu une véritable loi à l'égard de Dieu lui-même. Mais, au cours de sa critique, notre auteur laisse échapper un grief singulier : il condamne Vazquez pour n'avoir pas tenu compte de cette vérité que « la volonté divine est d'une telle rectitude qu'elle ne peut moins faire que de se conformer à cette nature » (*De Legibus*, II, V, 7). On ne voit plus dès lors en quoi la solution suarézienne est préférable à celle de Vazquez, si ce n'est purement et simplement dans les mots. Il y a là un extraordinaire verbalisme et l'on en vient parfois à se demander si Suarez, consciemment, ne le veut pas ainsi.

soulèveront la bruyante indignation des docteurs, quoique l'auteur de l'*Ethique* n'ait fait en somme que mettre le point final à une évolution philosophique dont le traité *De Legibus* constitue en réalité l'un des derniers jalons. Car si la volonté divine, en vertu de son excellence intrinsèque, se borne à exécuter les jugements de l'entendement divin, et si ce dernier se contente de donner connaissance objectivement des essences immuables et des qualités intrinsèques des choses, le rôle du Dieu législateur n'est plus que de soutenir la création par une volonté générale, constante et nécessaire. Dieu n'est plus qu'un rouage inutile et, de plus en plus, il s'identifie avec la nature elle-même. Sans doute ne faut-il pas oublier que l'exception reste possible, que Dieu, en vertu de sa puissance absolue, peut bouleverser l'ordre établi et arrêter le soleil sur Gabaon ; mais cela ne va pas sans restrictions et d'ailleurs confine au miracle<sup>1</sup>. Or s'il est une philosophie qui, selon sa pente naturelle, ne s'achemine pas vers la notion de miracle, c'est bien celle dont nous venons de parler. Il est certain qu'entre le Seigneur supérieur à tout ordre et le Dieu rationnel la parenté est purement verbale ; la doctrine repose tout entière sur une conception du second, et si elle doit faire une place au premier, pour ménager les exigences de la révélation, elle ne peut empêcher qu'il n'y apparaisse malgré tout comme une sorte de corps étranger. Le système suarézien, au moins sous cet aspect, se trouve embarrassé d'un personnage aussi fantasque que le Yahvé biblique. Si l'on ose dire, il n'aspire

1. Suarez distingue en effet Dieu en tant que législateur, en tant que seigneur suprême et en tant que juge suprême. Sous ces deux derniers aspects son activité se traduit par des volontés particulières et gratuites, et non plus générales et nécessaires comme cela se produit en fait dans le premier cas. Les deux domaines sont donc bien distincts. Néanmoins il faut bien considérer que le Seigneur, en dépit de sa toute puissance, ne peut dispenser d'un précepte rationnel que soutient nécessairement le Législateur de sa volonté générale : il peut simplement modifier les circonstances de telle sorte que le précepte ne trouve plus à s'appliquer. Mais le précepte en lui-même est immuable et ne saurait être suspendu, serait-ce dans un seul cas, par une intervention particulière de Dieu. En sens contraire, on peut citer le juriste Vazquez Menchaca — qu'il ne faut pas confondre avec le jésuite Gabriel Vazquez — qui, sur ce point, se rallie ouvertement à Ockam, et conclut en disant : « de même que ce droit naturel... est bon parce que Dieu l'a gravé en nous, de même s'il nous donnait un droit contraire, celui-ci serait bon par cela seul que c'est Dieu lui-même qui nous l'aurait donné » (*Controv.*, II, XXVII, 10-11).

qu'à s'en passer ; et en effet, les rationalistes qui viendront par la suite s'en passeront aisément.

Reste, il est vrai, la libre activité de Dieu en tant que Créateur. Avant de gouverner les choses, il faut les créer. Mais, ici encore, la gratuité de l'action divine semble des plus problématiques. En effet à l'origine du monde actuel il y a un jugement de la raison divine qui a reconnu que ce monde était digne de l'existence. Or si Dieu a la connaissance de tous les actes avec leurs qualités intrinsèques, et donc, parmi eux, celle de l'acte le meilleur, et si d'autre part, en vertu de sa perfection, il ne peut vouloir exécuter que cet acte qu'il sait le meilleur, on ne voit pas comment la création d'un monde différent du nôtre eût été compatible avec la nature divine. Le monde actuel est un monde nécessaire. Dès l'instant où la rationalité est posée en règle suprême, toute l'activité de Dieu se confond avec le respect de normes rationnelles préexistantes, de qualités intrinsèques données par la nature des choses. Celui que la théologie appelle encore le Tout-puissant ne peut que donner l'existence à des choses dont la nature lui impose les essences.

Nous n'en offrirons qu'un exemple, tiré de Vitoria<sup>1</sup>. Le docteur dominicain se demande si Dieu pouvait ne pas doter l'homme d'un appétit capable d'être incliné au mal. Généralisant la question, il démontre qu'il n'est pas au pouvoir de Dieu de modifier les natures des choses : « Dieu, dit-il, ne peut faire qu'une cause naturelle, qui ne peut produire naturellement un effet par le moyen de sa volonté générale, puisse le produire par ce même moyen ». En d'autres termes la volonté divine, étant toujours la même parce que toujours rationnelle, ne peut produire que des effets constants quant au gouvernement des choses, et quant à leur création, elle ne peut en modifier les essences, étant nécessairement subordonnée aux définitions immuables contenues dans l'entendement divin. Par suite « Dieu ne pouvait faire l'homme naturellement incorruptible ». Proposition d'un rationalisme absolu qui trouve son complément dans celle-ci, plus surprenante encore : « puisque Dieu

1. *Relect. de homicidio*. Cf. Torrubiano, II, 203-207.

ne peut modifier les natures des choses, je dis que Dieu fit l'homme avec une telle inclination naturelle de l'appétit sensitif, parce qu'il ne pouvait agir autrement ». Il est difficile dès lors de contester, en présence de cette solution radicalement rationaliste du problème du mal, que la scolastique du siècle d'or espagnol n'ait marqué une étape décisive dans l'évolution philosophique qui menait à l'inutilité du Dieu personnel chrétien et à l'apothéose d'une nature rationnelle, éternelle et subsistante par soi.

Si nous cherchons à caractériser les premiers résultats auxquels nous sommes parvenus jusqu'ici, nous dirons qu'en dépit de toutes les affirmations favorables à l'absolue liberté, à la toute-puissance et à la transcendance de Dieu, la doctrine se trouve entièrement dominée dans l'ensemble et dans le détail de ses solutions concrètes par une tendance anthropomorphique : le plan général du système exigeant une définition suffisamment précise de Dieu, puisque toute la théologie morale suppose la connaissance préalable de la loi qui nous est imposée par Dieu, il était impossible de satisfaire à cette nécessité sans passer outre aux conseils de prudente réserve que pouvait inspirer l'expérience religieuse ; et une fois entrepris, l'effort d'élaboration philosophique de la notion de Dieu, et particulièrement de celle de loi en Dieu, devait inévitablement aboutir à l'application systématique des catégories rationnelles humaines à l'esprit divin et, peu à peu, à la presque totale élimination de l'indépendance divine au profit des normes de l'intelligence humaine, transposées dans le plan de l'absolu. De sorte que cette doctrine qui prétend faire du Dieu de la théologie naturelle le fondement inébranlable de toute espèce de vie morale, a pour dernière conséquence d'exalter la raison de l'homme fort au-dessus de la volonté de la Divinité.

## II. LE RATIONALISME ET L'HOMME

Il nous faut exposer sommairement la doctrine relative à la créature humaine, après ce détour nécessaire dans la sphère du Créateur ; nous pouvons reprendre ici une démarche plus proche de celle dont le XVIII<sup>e</sup> siècle fournira l'exemple.

Au point de départ, nous rencontrons une proposition rationaliste : « l'homme, déclare Vitoria, n'est proprement homme qu'en tant que rationnel, et non en tant que sensible »<sup>1</sup>. Thèse capitale, et dont la modification progressive au cours des siècles suivants sera de la plus haute signification : entre les hommes qui définissaient la nature humaine par les seules puissances de l'entendement et de la volonté, en enveloppant les autres d'un mépris instinctif, et ceux qui la définiront par une raison moins pure et plus encline à intégrer des aspirations d'origine affective, l'écart ne sera peut-être pas toujours très marqué dans les formules, mais il sera immense dans les cœurs : ce seront des deux parts des rationalistes, mais les tendances, la psychologie, seront différentes et inspireront différemment, sinon dans les termes, du moins dans le ton, leurs conceptions de l'homme, du droit naturel et de la morale politique. A propos de la philosophie juridique de Suarez, M. Recasens Siches a mis en lumière l'importance qu'a prise chez les prégrotiens cette notion théologique de la nature rationnelle, base d'un droit naturel à caractère normatif<sup>2</sup>.

La conséquence d'une telle affirmation est que l'homme en tant qu'homme est bon par essence, car si la nature rationnelle qui a Dieu pour auteur est inclinée au mal, il faut imputer cette inclination au Créateur, « ce qui ne peut s'exprimer ou simplement se penser sans impiété »<sup>3</sup>. Sans doute en est-il autrement de l'appétit sensuel, mais nous savons déjà qu'il n'appartient pas à l'homme vrai : « il est comme extrinsèque à l'homme, et l'on ne doit pas dire de son inclination qu'elle est inclination de l'homme, mais bien celle du démon et du monde »<sup>4</sup>. Nous savons aussi pourquoi Dieu ne nous a pas épargné cette pierre d'achoppement : c'est qu'il n'était pas en son pouvoir de doter la chair et l'appétit sensuel d'une autre propriété. Au surplus, l'homme n'a-t-il pas son libre-arbitre ? Si l'appétit n'est plus, comme avant la chute, subordonné à la raison, la

1. *Op. cit.* Cf. Torrubbiano, II, 202.

2. *La filosofía del Derecho de Francisco Suárez*, p. 161-163.

3. *Relect. de homicidio*. Cf. Torrubbiano, II, 197.

4. *Ibid.*, 202.

faute en est-elle au Créateur ou à la créature ? On peut dire en tout cas que cette vue de l'homme, tout en dominant l'idéal désincarné du chrétien, semble le prédisposer à une morale rationaliste, moins fondée sur la foi que sur la connaissance.

Et, en effet, dès que cette raison, essentielle à l'homme, entre en action, que lui révèle-t-elle ? la loi naturelle, c'est-à-dire une « participation de la loi éternelle dans la créature rationnelle »<sup>1</sup>, et l'ensemble des préceptes nécessaires à l'homme pour la réalisation de sa fin. Il est vrai que ce jugement rationnel par lui-même, se borne à faire connaître à l'homme les essences, les qualités intrinsèques des choses qui sont visées par la loi, c'est-à-dire le monde moral créé par Dieu. Non pas sans doute intégralement, car ce serait vouloir que la raison naturelle pût concevoir les décrets de la raison divine de la manière dont celle-ci les conçoit (ou plutôt, se conçoit elle-même)<sup>2</sup>, mais tel qu'il appartient à l'homme de les concevoir ; car, dit Vitoria, « quand même le droit naturel est de droit divin, il ne dépasse pas les limites de la nature »<sup>3</sup>.

Nous pouvons recourir à saint Thomas pour éclairer cette question : « Quoique la loi éternelle, dit-il, telle qu'elle est en elle-même et dans l'esprit divin, ne soit connue que de Dieu seul et des bienheureux qui voient son essence, toutefois, quiconque participe de la raison, pourvu qu'il ait la moindre connaissance des principes naturels, est censé posséder une certaine notion de la loi naturelle, qui est la vérité immuable »<sup>4</sup>. Donc, les jugements de la raison naturelle qui peuvent suffire à nous éclairer sur la valeur de nos actes, ne nous introduisent nullement à la connaissance de l'absolu en soi.

Il en résulte deux graves conséquences : la première est que la raison de l'homme par rapport à celle de la divinité, est une raison inférieure. Il faut noter ici l'opposition entre la démarche théologique qui pose une raison souveraine,

1. *Somme*, 1-2, Q. 91, art. 2.

2. Cf. *De Legibus*, II, II, 8.

3. *Relect. prior de potestate Ecclesiae*, Lyon, p. 48.

4. 1-2, Q. 93, art. 2.

puis en tire la raison humaine par des limitations successives et la démarche moderne qui, partant de la raison connue et de ses opérations, en infère une raison absolue qui réalise toutes les perfections que la première se borne à concevoir. Nous avons vu que le rationalisme de Suarez ne parvient pas, dans la pratique, à éviter ce dernier processus, qui représente la pente fatale de la logique humaine ; mais le fait seul qu'il s'y refuse suffit à caractériser son système en face de ceux qui lui succéderont.

D'autre part — et c'est seulement une autre forme de la même constatation — on voit se dessiner clairement une conception de l'intelligence qui n'est pas celle de la philosophie moderne ; en effet, les qualités intrinsèques des actes que régit la loi naturelle, nous sont données comme existant en soi, car elles sont nées des jugements de la raison divine et Dieu lui-même ne peut les modifier ; dans ces conditions, le rôle de la raison se borne à les reproduire à la conscience et à en régler l'application. Rien n'est plus éloigné d'une conception où, selon le mot de M. Brunschvicg, « le réalisme du monde intelligible fait place au dynamisme du progrès intellectuel »<sup>1</sup>. Nous sommes encore dans le sillage de la Grèce, en deça de l'esprit moderne.

Ceci dit, fermons nos parenthèses, et revenons à la loi naturelle ; et au problème capital qu'elle soulève. C'est ici en effet que Suarez va se heurter à Vazquez et à l'une des plus audacieuses affirmations de l'ancien droit naturel catholique. Nous en avons d'ailleurs déjà indiqué la substance, mais en la considérant uniquement sous l'angle du législateur divin ; il reste à l'envisager du point de vue du légiféré humain.

En effet examinons l'esprit de l'homme qui contemple la nature — du moins cette nature des scolastiques, constituée par des essences immuables et des qualités intrinsèques d'actes — : il s'y reflète toutes les nuances de la hiérarchie naturelle des valeurs. La thèse de Vazquez consiste à affirmer que la loi naturelle n'est autre que cette nature rationnelle elle-même. Et ses raisons ne manquent pas de

1. In *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, par Georges Gurvitch, *Préface*, p. 6.

solidité ; car si les valeurs sont données, elles ne dépendent pas du jugement de l'esprit qui les enregistre, mais bien de la nature qui les contient. Bien plus, elles sont antérieures non seulement à l'entendement humain mais aussi à l'entendement divin, puisque, selon le résumé de Suarez, « les essences des choses en tant qu'elles n'impliquent pas de contradiction, sont telles dans l'être de leur essence (*vel tales in esse essentiae ex se*), avant toute causalité de Dieu et comme indépendamment de lui »<sup>1</sup>. D'ailleurs tout cela n'est-il pas déjà en puissance dans la doctrine précitée de Vitoria (*de homicidio*) qui refuse à Dieu le droit de modifier les natures intrinsèques et donne par conséquent pour qualité nécessaire à chaque chose ce qui est conforme à sa nature même et non ce qui dépend de quelque cause extrinsèque ? On peut dire que cette position n'est que la conclusion logique de tout le rationalisme scolastique. Que ses dangers, en matière de religion, soient évidents, nul ne saurait en douter. Que Suarez, comme nous l'avons vu, lui reproche de rendre Dieu inutile à la fois comme Législateur et comme Créateur, cela ne doit pas nous surprendre. Ce qui étonne seulement, c'est qu'un esprit tel que celui du Docteur de Coïmbre ait pu croire que sa théorie volontariste (ou plutôt, répétons-le, demi-volontariste) suffirait, une fois franchie la barrière verbale de la transcendance, à endiguer le puissant courant rationaliste. Malgré les apparences, Vazquez ne professe pas des théories isolées : seule sa lucidité est vraiment originale.

Voici donc l'homme livré à la loi essentielle, régi par sa propre nature qui est antérieure, sinon quant à l'existence, du moins quant à l'essence, à tout acte de l'esprit divin. Si l'on fait abstraction de la différence de ton et d'interprétation, rien ne manque plus désormais à l'idée de l'homme

1. *De Legibus*, II, V, 4. Voici la proposition fondamentale de Vazquez : « *Naturalis lex, aut naturale ius erit regula naturalis, quae nulla voluntate, sed suapte natura constat* ». Et voici son commentaire : « ce n'est pas tant que les choses soient mauvaises, parce que Dieu les a jugées mauvaises, que, bien plutôt, elles ne soient jugées telles, parce que d'elles-mêmes elles sont telles ; d'où il résulte, qu'avant toute volonté ou commandement de Dieu, et même, qui plus est, avant tout jugement, il y a des choses qui sont d'elles-mêmes bonnes ou mauvaises... » (*Disputatio*, CL, cap. III, n. 22).

telle qu'elle sera soutenue, un siècle plus tard, par le rationalisme des « lumières ». Et ce ne sont pas les efforts de Suarez qui retarderont ce passage — inconscient — d'une même conception d'un camp à l'autre.

Nous n'insisterons pas d'ailleurs sur la critique que notre auteur fait de Vazquez. Notons seulement qu'elle se développe en plusieurs étapes. D'abord Suarez, tout en acceptant la notion de nature intrinsèque, conteste que cette nature soit la loi en elle-même : elle n'en est que le fondement. Il faut une appréciation, un *dictamen* de la raison naturelle pour que les qualités objectives nous deviennent perceptibles et constituent véritablement les mesures de nos actes. Simple querelle de mots, semble-t-il, mais qui oriente déjà la discussion dans le sens de l'autonomie du sujet, interposant un minimum de coefficient personnel entre la conscience et l'exigence interne de l'objet. Mais au fond la position rationaliste ne s'en trouve nullement atténuée : la raison naturelle découvre des valeurs, qui ne doivent à la volonté divine que leur existence, non leur force obligatoire, et, résume Suarez, « quand même Dieu n'existerait pas, ou n'userait pas de raison, ou ne jugerait pas droitement des choses, s'il y avait en l'homme le *dictamen* de la droite raison qui jugeât, par exemple, que le mensonge est mauvais, cela tiendrait lieu de loi tout autant qu'à présent, car ce serait une loi indicatrice (*ostentativa*) du vice qui réside intrinsèquement dans l'objet »<sup>1</sup>. Redisons-le une fois de plus, cette doctrine nous donne la substance même de l'intellectualisme scolastique, et c'est pour en conjurer les dangers théologiques — qui sont la vanité du Dieu créateur et la disparition du Dieu législateur — que Suarez a forgé sa théorie volontariste.

On voit sans peine son argumentation : la loi naturelle ci-dessus définie n'est qu'une loi indicative ; or il n'y a pas loi sans précepte et sans volonté supérieure. Il faut donc admettre que la raison naturelle nous découvre non seulement des qualités mais aussi la volonté de Dieu qui nous ordonne de nous y conformer. On voit d'ailleurs également

1. *Op. cit.*, II, VI, 3.

l'inutilité de cette affirmation : puisque Suarez entend conserver le fondement rationnel et objectif de la loi, la liberté divine se trouve à nouveau étouffée sous le poids de la nécessité, et pour en finir avec cette question, nous nous bornerons à citer le texte suivant qui semble décisif : « Si l'on suppose une volonté de créer la nature rationnelle avec une science suffisante pour lui permettre de faire le bien et le mal, et avec un concours divin suffisant pour ce double objet, Dieu n'a pu moins faire que de vouloir défendre à cette créature les actes intrinsèques mauvais et lui ordonner les actes honnêtes nécessaires »<sup>1</sup>. Il n'y a pas de moyen terme entre l'ockamisme et le rationalisme, au moins dans l'œuvre de Suarez : ou les qualités sont intrinsèquement dans les choses et la volonté de Dieu en dépend ou elles ne sont dans les choses que par relation extrinsèque et, dans ce cas, elles dépendent absolument de la volonté de Dieu.

Nous pouvons donc tenir pour acquise la conception rationaliste qui préside à la morale naturelle de l'homme. Mais de cette tentative de Suarez, il reste quelque chose d'intéressant, au moins sur un plan qui, pour le siècle d'or, fut complètement théorique, mais qui prend une valeur certaine de notre point de vue, celui d'un Espagnol du XVIII<sup>e</sup> siècle à la recherche des parties fécondes de sa tradition éthico-juridique. L'explication volontariste permet en effet de distinguer intellectuellement deux degrés dans notre vie morale selon le pur droit naturel ; et d'autre part une habitude scolaire faisait envisager fréquemment une troisième hypothèse, plus spéciale. De sorte que trois cas ont retenu l'attention de nos docteurs : le cas doctrinalement inadmissible dans lequel Dieu cesserait de sanctionner sa raison par sa volonté, et où la loi naturelle, perdant toute force impérative, resterait seulement indicative ; puis le cas normal, où la loi dans son intégrité s'applique à un esprit éclairé qui connaît toute l'étendue de son obligation ; finalement, un cas intermédiaire, où la loi n'étant nullement diminuée, possède toute sa force obligatoire, mais où elle s'applique à un être insuffisamment développé qui vit dans l'ignorance de Dieu.

1. *Op. cit.*, II, VI, 13.

Le premier cas n'est pas qu'une fantaisie de théologiens ; il répond à la question : le péché subsiste-t-il quand cesse la prohibition divine ? Tout d'abord, le péché suppose le mal, or, celui-ci subsiste-t-il ? Sur ce premier point il n'y a pas grande difficulté ; les actes, dit Suarez, sont bons ou mauvais en soi, « selon qu'ils sont conformes ou non à la droite raison » ; c'est sur un autre plan qu'ils revêtent « un caractère spécial de bien ou de mal par rapport à Dieu, une fois ajoutée la loi divine prohibitive ou impérative »<sup>1</sup>. En d'autres termes, les qualités intrinsèques de nos actes existent par la raison divine, soit par Dieu en tant qu'auteur de la nature, et non par la volonté divine, soit par Dieu en tant que gouverneur des créatures rationnelles ; donc le mal pourrait survivre à la prohibition. Seule l'inexistence absolue de Dieu, et donc de l'ordre de la création, annihilerait les qualités en soi, comme le soutient Vitoria<sup>2</sup>. Mais cela reviendrait à supposer l'inexistence de la nature, puisque Dieu n'en est ici que le symbole. Le second point consiste dans la nature de la faute dont ce mal subsistant serait la source. Selon la logique de sa doctrine, Suarez suggère que le péché véritable suppose une infraction à un précepte divin, une désobéissance à Dieu ; or, cette condition ne se réalise pas si on supprime le commandement divin ; dès lors, on se trouve en face d'un péché qui intéresse le philosophe plutôt que le théologien, car il n'est constitué que par une contradiction avec un simple jugement indicatif de la raison naturelle<sup>3</sup>. On voit par là combien le volontarisme suarézien dépasse les conclusions traditionnelles ; en effet, « pour saint Thomas, écrit le R.P. Sertillanges, le bien est obligatoire parce que la raison y voit le moyen pour l'homme d'être vraiment homme, d'arriver à sa fin, et que la fin librement recherchée ne s'impose pas moins à l'être doué de raison que la fatalité à d'autres... De sorte qu'on pourrait dire : Dieu n'est pas ici proprement législateur mais créateur »<sup>4</sup>. Pour Suarez au contraire, il faut un législateur, soit une volonté divine, pour qu'il y ait une loi naturelle ;

1. *Op. cit.*, II, VI, 7.

2. *Relect. de eo quod tenetur veniens ad usum rationis*. Cf. Torrubbiano, III, 208.

3. *De Legibus*, II, VI, 8.

4. *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, p. 236.

sinon plus de loi, et partant plus d'obligation ; le mal est plus qu'un acte anti-rationnel, c'est la violation d'un impératif. Dès lors sa morale comporte en quelque sorte deux degrés. Le premier correspond à l'hypothèse présente, celle, dirons-nous, du triomphe absolu de la raison sur la volonté divine, celle du Dieu inerte, simple étiquette dont on décore le monde des essences pures ; hypothèse qui n'est pas sans correspondances futures. Et il en tire ce que nous pourrions appeler une morale esthétique : car une conscience qui n'est soumise à aucune sorte de pression, qui n'obéit à aucun impératif, sinon à une répugnance purement gratuite pour le mal et l'irrationnel, semble se trouver dans la situation d'un artiste qui, placé devant deux tableaux, préfère le plus beau au plus laid. De même que choisir le laid, choisir le mal ou l'irrationnel, serait une faute de goût ; le péché se trouve ici réduit à une inélégance morale ou à une inconséquence philosophique. On sent déjà vers quelles conclusions similaires pourra se sentir attiré un siècle, qui parfois joindra à sa faveur pour la « vertu » naturelle, une certaine répulsion envers le léger soupçon de prohibition positive qu'éveille une volonté divine, même nécessaire et rationalisée.

Le second cas correspond au deuxième degré de la morale suarézienne ; c'est le cas normal, puisqu'aussi bien le premier détruit toute notion juste de la loi naturelle. A vrai dire, la différence est purement formelle, car il n'y a pas loin d'une volonté inexistante à une volonté pétrifiée dans sa conformité avec la raison éternelle. Mais elle suffit pour restituer à la loi son caractère impératif. Le sujet, connaissant à la fois ce qu'il lui importe de connaître des jugements et des commandements de Dieu, commet, s'il ne s'y conforme pas, le péché le plus manifeste au regard du théologien. Autrement dit, il est obligé en conscience, tandis que dans l'hypothèse précédente l'acte moral restait gratuit. Ici nous touchons une échelle de sanctions dont les plus graves sont les peines éternelles : la morale naturelle repose sur la nécessité, mais postule, néanmoins, le couronnement d'une religion naturelle.

Quant au troisième cas, nous le prendrons chez Vitoria ;

il correspond à la question : quelle est la valeur des actes d'un homme qui ne connaît pas Dieu ? Question naturelle chez un théologien, car elle a une incontestable utilité pratique ; il est toutefois permis de penser que, chez notre auteur, elle répond non seulement à un besoin d'ordre général, mais encore à des préoccupations particulières : celles qui naquirent de la découverte, dans le Nouveau Monde, de nombreuses peuplades indiennes, à la fois douées de raison et capables de distinguer le bien du mal, mais incapables de concevoir la loi naturelle en tant qu'issue d'une source divine. On ne peut éclairer tous ces hommes en un jour, et, en attendant, quelle est leur vie morale ? Notons, pour reprendre les catégories de Suarez, que nous sommes ici en face d'une loi naturelle, intacte, pleinement coactive ; l'anomalie est cette fois dans le sujet, qui, tout en éprouvant la force de son obligation — puisqu'il est raisonnable — ne sait, dans son obscurantisme, à quelle source la rattacher.

Poser la question dans ces termes, c'est la résoudre ; car il est évident que les insuffisances du sujet n'affectant en rien l'action de la loi, n'affectent pas davantage l'étendue de la faute. Simplement, celui qui ignore Dieu s'excuse du péché d'infidélité. C'est à cette conclusion que Vitoria se rallie finalement, après une longue discussion, disant que « pour que l'on soit obligé par la loi divine, il n'est pas nécessaire que l'on connaisse formellement l'existence de la loi ou du législateur »<sup>1</sup>. Le sauvage est donc lié par une obligation dont il ignore la véritable cause, pour peu qu'il ait une raison apte à distinguer le bien du mal. Il est vrai que certains soutiennent qu'une raison qui ne s'élève pas jusqu'à Dieu n'est pas digne de ce nom ; mais Vitoria, sans cacher sa sympathie pour cette opinion, la rejette comme paradoxale<sup>2</sup>. Il est vrai aussi que cette raison, chez les primitifs, ne leur révèle peut-être qu'imparfaitement les commandements de la loi naturelle ; car saint Thomas enseigne que cette loi est la même chez tous les hommes quant aux prin-

1. *Relect. de eo quod tenetur veniens ad usum rationis*. Cf. Torrubiano, III 210.

2. *Ibid.*, 207.

cipes généraux, mais que dans un petit nombre de cas elle peut différer quant aux applications particulières, soit sous le rapport de sa juste interprétation, soit sous le rapport de sa connaissance<sup>1</sup>. Et dans la *Relectio prior de Indis*, Vitoria nous dit en effet, que « les barbares ne la connaissent pas tout entière »<sup>2</sup>. Est-ce à dire que nous trouvions ici une notion nette de la mentalité primitive ? Nullement. D'abord la raison du barbare ne se distingue de celle du civilisé que par une dégradation partielle : différence de degré, non de nature. Ensuite, le barbare, sauf ces quelques obscurités, demeure essentiellement un être de raison ; comme tout homme, ce qu'il connaît de la loi naturelle — et c'en est la plus grande partie — il le doit à une représentation normale des qualités intrinsèques des actes et des préceptes qui y correspondent. Le rationalisme scolastique, comme son successeur, ne conçoit donc qu'un seul type de raison, et, par suite, assigne à tous les hommes la même dignité et les mêmes obligations naturelles. Conception qui favorise sans doute certaines méprises psychologiques et certaines étroitesse morales, mais qui sert de base au droit des gens de Vitoria et à celui de ses héritiers, et qui en fait la grandeur.

Nous pouvons maintenant conclure ce trop long, mais pourtant nécessaire exposé des prolégomènes philosophiques de la doctrine sociale que nous nous sommes proposé d'étudier.

Suarez offre une base de droit naturel très solide pour sa construction politique. Le législateur humain va pouvoir édifier sa Cité sans se heurter comme certains de ses devanciers médiévaux à des servitudes théologiques. Ici il n'est rien qui n'ait été préalablement poli, assimilé, rationalisé par un long travail d'interprétation : l'homme ne rencontre devant lui que ses propres normes, projetées sur Dieu et sur la nature tout entière, ou du moins des normes qu'il tiendra pendant bien des années encore pour inséparables de la structure même de son intelligence. Sans doute, nous le savons (et nous le reverrons), à cette vue rationaliste du

1. 1-2, Q. 94, art. 4.

2. *Relect. de Indis*, Lyon, p. 347. Cf. Baunet, p. 163.

monde l'école ne laisse pas d'en superposer une autre, inspirée de la révélation chrétienne, ce qui modifie profondément l'équilibre du système. Mais le plan naturel vaut en lui-même. Pour un non-chrétien ou pour un esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle soucieux d'universalité et de rationalité, il vaut seul. Et c'est bien ainsi que l'entend un thomiste comme le R.P. Delos, lorsqu'il fait honneur au courant doctrinal issu de son maître d'avoir instauré « la distinction de l'ordre surnaturel, basé sur la révélation et la foi, d'avec l'ordre naturel, dont la raison est le régulateur, et dont relève l'ordre politico-juridique »<sup>1</sup>. Qu'est-ce à dire sinon que cette philosophie, dont on a dit qu'elle était la première philosophie moderne, mais dont il serait peut-être plus juste de dire qu'elle est la dernière des philosophies antiques, prépare le terrain pour une résurrection, au moins partielle, des conceptions politiques qui régissaient la Cité gréco-romaine ? Et par là ne prépare-t-elle pas également cet avènement de la philosophie des « lumières » qui, elle aussi, sur le fondement de l'ordre naturel, édifiera les constructions juridiques dont notre siècle porte la marque et n'a peut-être pas encore développé toutes les conséquences ?

Quoi qu'il en soit, il est facile de voir que dans cette chaîne d'événements, la théorie volontariste de Suarez n'a joué, quant à la direction générale de l'évolution philosophique, aucun rôle appréciable. Le triomphe du rationalisme chez lui est total. Il est vrai que les adversaires de notre auteur ont soutenu que sur le plan social les effets, selon eux pernicioeux, de cette théorie, sont considérables. Chemin faisant nous espérons pouvoir apporter quelque lumière supplémentaire sur ce point.

### III. LE RATIONALISME ET LA CITÉ

Le domaine dans lequel nous allons maintenant pénétrer a déjà été plus d'une fois exploré, et par des spécialistes éminents. On nous permettra donc de nous en tenir à l'essentiel sur les questions qui semblent définitivement

1. *La société internationale*, p. 194.

résolues ; nous porterons au contraire une attention particulière aux aspects les moins éclairés ou les plus discutés de la philosophie politique suarézienne.

Nous allons successivement examiner les problèmes qui concernent la genèse de la Cité et du pouvoir civil et ceux qui touchent à l'exercice de ce pouvoir — soit à la politique naturelle. Ensuite nous examinerons la situation qui est faite au citoyen dans le cadre juridique précédent, cherchant à déterminer la relation qui est prévue par la doctrine de Suarez entre la personne et la communauté.

### 1. *La genèse de la Cité et du pouvoir civil.*

Toute chose, dit en substance Vitoria dans le célèbre début de la *Relectio de potestate civili*, s'explique par sa cause finale, et la société ne fait pas exception à la règle. En effet, pourquoi voudrait-on que la « mère nature » eût laissé l'homme nu et sans défense, seul parmi tous les êtres, sinon en vue de lui faire sentir l'opportunité de se grouper avec ses semblables pour assurer sa protection ? Besoin qui engendre la communauté familiale, puis — comme celle-ci est insuffisante, ou, selon le terme scolastique, imparfaite — la communauté civile ou parfaite. Ce raisonnement, placé sous l'autorité d'Aristote, aboutit à la conclusion que « la source et l'origine des cités et des républiques n'est ni une invention humaine, ni un artifice, mais une chose née de la nature »<sup>1</sup>. En somme, à la base de la philosophie sociale, il existe une nécessité qui exclut toute possibilité, même théorique, d'un état de nature purement individualiste, car il est contraire à la nature de l'homme qu'elle ne comporte pas une irréductible volonté sociale.

Pour reprendre une autre argumentation de Vitoria, disons que cette essence a reçu en propriété une telle inclination, et l'on sait que dès lors il n'est plus au pouvoir de Dieu lui-même de l'en dispenser. Autrement dit, la loi naturelle, la raison, ordonnent à l'homme de faire partie d'une communauté.

Or, une nouvelle conséquence apparaît aussitôt : si la

1. *Relect. de potestate civili*, n. 5, Lyon, p. 181.

nature de l'homme exige la société, celle de la société exige le pouvoir ; et Vitoria démontre facilement qu'en l'absence d'autorité, le groupe ne peut éviter de tomber dans la confusion. Il est vrai que depuis saint Augustin l'on objecte que cette nécessité du pouvoir n'est pas impliquée dans la notion de communauté, mais seulement dans celle de communauté humaine, car l'homme, depuis le péché, est incapable de rester dans le droit chemin. Mais le thomisme a rejeté cette conception, en soutenant que toute collectivité d'êtres rationnels postulait un pouvoir et une tête ; que celle des anges, par exemple, n'échappait pas à cette règle. Suarez (et, en un sens, le volontarisme n'achève-t-il pas la tradition ?) distingue le pouvoir de direction qui est le propre de toute société, et le pouvoir de coaction qui, supposant quelque désordre, n'a de sens que pour les hommes tels qu'ils sont, c'est-à-dire, rationnels mais déchus<sup>1</sup>. Ce passage a inspiré à M. Recasens Siches des réflexions sur la relative conformité que présente cette distinction suarézienne avec une autre plus récente : celle de la norme et du fait, qui a pendant longtemps alimenté les antithèses de la science juridique contemporaine<sup>2</sup>. En ce qui nous concerne, nous marquerons surtout la ferme volonté des scolastiques de ne pas laisser un certain anarchisme mystique se parer des couleurs de la perfection, et de demeurer sur le plan des réalités humaines, afin que la cité temporelle soit régie et consacrée par la loi naturelle, agent de leur rationalisme.

Mais le pouvoir étant ainsi justifié par sa cause finale, il faut encore, selon les catégories classiques, en déterminer la cause matérielle et la cause efficiente. Et c'est là le problème central de cette philosophie sociale. Aucun homme ne détient par droit naturel le pouvoir d'imposer aux autres des lois ; en effet, de même que tout homme est naturellement bon, il est naturellement libre et ne relève que de Dieu<sup>3</sup>.

Mais il ne s'ensuit pas que le pouvoir soit injuste, et comment le serait-il puisqu'il est exigé par l'ordre des choses ?

1. *De Legibus*, III, I, 12.

2. *Op. cit.*, p. 127.

3. *Relect. de potestate civili*, n. 7, Lyon, p. 184 et *De Legibus*, III, I, 1.

Il en résulte seulement qu'il ne peut résider dans un seul individu. Mais s'il n'appartient pas à un seul, autant dire qu'il n'appartient pas davantage à tous, car une somme de zéros reste toujours égale à zéro. Enfin, remarque Suarez, si Dieu donnait lui-même des lois civiles, celles-ci seraient immuables, ce qui n'est pas <sup>1</sup>. De sorte qu'il ne subsiste qu'une explication : le pouvoir réside dans la communauté non en tant que collection d'hommes, mais en tant que collectivité différente de la somme de ses membres. C'est la solution transpersonnaliste ; proposition capitale que Vitoria ne fait que suggérer d'assez loin en disant que la cause matérielle du pouvoir, c'est la république elle-même <sup>2</sup>, mais qui atteint chez Suarez un degré définitif d'élaboration <sup>3</sup>.

En effet, il est nécessaire de souligner que les critiques de M. Beuve-Méry et du R.P. Délos, ne peuvent s'appliquer à ce stade de la pensée suarézienne : elles ne sont valables que lorsqu'il s'agit du transfert de la puissance publique ; mais jusque là, l'auteur de *De Legibus* ne s'écarte nullement de la théorie organique de la société, et nous dirons même, puisqu'on semble l'oublier, qu'il la traite avec infiniment plus de force et d'éclat que Vitoria lui-même. Pour lui, la communauté est constituée lorsque les particuliers s'unissent dans la volonté de former un seul corps politique <sup>4</sup>, c'est-à-dire lorsqu'ils constituent par cette communion un certain *corps mystique* <sup>5</sup>. Expression intéressante, mais qui prête à confusion : nous croyons en effet qu'elle est ici vide de tout contenu proprement religieux ou nécessairement universaliste, à l'encontre de ce que soutient M. Gurvitch <sup>6</sup>. Il n'y a ici, au fond, qu'un contrat social, qui fournit une matière à cette forme de communauté parfaite, que les adhérents sont censés, à ce moment, connaître et vouloir réaliser. Nous préciserons, songeant à l'auteur de l'*Idée du*

1. *De Legibus*, III, II, 1.

2. *Relect. de potestate civili*, n. 7, Lyon, p. 183.

3. *De Legibus*, III, II, 4.

4. Vitoria développe une idée parallèle dans la *Relect. secunda de potestate ecclesiae*, n. 1, Lyon, p. 109 et n. 6, Lyon, p. 123, au sujet de la constitution du Concile.

5. *De Legibus*, III, II, 4.

6. *Idée du droit social*, p. 177.

*droit social*, que contrat ne signifie en aucune manière droit de coordination, avec tout ce que celui-ci comporte de prolongements sur le plan de l'atomisme, car la société dont il s'agit est nettement organique. Il ne signifie pas davantage droit de subordination, car il est donné comme antérieur au traditionnel *pactum subjectionis*, dont il se distingue ici pour la première fois. Si Suarez l'appelle *corps mystique*, ce n'est pas qu'il le confonde avec la société surnaturelle ainsi nommée dans la terminologie chrétienne — rien ne serait plus inattendu dans un système aussi imprégné de rationalisme —, c'est qu'il veut par cette expression indiquer que le « tout » se réalise par une sorte de communion des participants.

Et dès que le corps mystique est créé, sa propriété naturelle, le pouvoir, apparaît à son tour inévitablement, que les citoyens le veuillent ou non ; enchaînement nécessaire et qui révèle dans la constitution du pouvoir une collaboration curieuse entre l'homme qui en procure la cause matérielle, — la société —, et la nature des choses, corollaire obligé, qui en est la cause efficiente. Mais la nature des choses, c'est Dieu, et il faut donc dire que le pouvoir a une origine divine<sup>1</sup>. Voilà comment le rationalisme suarézien traduit la parole de saint Paul : « tout pouvoir vient de Dieu » ; or cette traduction ne garde avec l'original qu'une lointaine analogie, puisque Dieu ne s'exprime plus ici que sous la forme d'une simple dépendance naturelle de l'idée de pouvoir par rapport à celle de communauté parfaite, dépendance qui ne devient elle-même effective qu'à la suite de la création, par l'homme, de cette communauté. Dieu n'est donc qu'un rouage ; l'homme aussi, d'ailleurs, puisque sa qualité d'être social l'oblige à cette intervention<sup>2</sup>. De sorte que le processus de la naissance du pouvoir civil se déroule comme une sorte de mécanisme dont les rouages se déclenchent automatiquement les uns les autres, à partir d'un jugement de la raison divine qui fixe — ou qui cons-

1. *De Legibus*, III, III, 3 *in fine* — qui ne fait que développer Vitoria, *Relect. de potestate civili*, n. 6, Lyon, p. 182.

2. Mais s'il est obligé de former une société, du moins peut-il former à son gré celle-ci ou celle-là.

tate — la nature de l'homme et celle de la société. Nous retrouvons toujours la forte empreinte rationaliste.

Cependant, dès que la communauté se trouve en possession du pouvoir, la liberté renaît, mais au profit de l'homme seulement. Celui-ci, en effet, peut déterminer à son gré la forme politique de la société, c'est-à-dire les modalités concrètes du pouvoir<sup>1</sup>. Comme la collectivité ne peut se gouverner directement elle-même, un transfert de la puissance publique s'impose, au profit d'un seul ou de plusieurs ; et c'est là l'objet du contrat politique, ou, selon le terme traditionnel, du *pactum subjectionis*, quoiqu'une telle expression, en évoquant la notion d'un droit de subordination, s'accorde mal avec l'éventualité d'un système démocratique. Or, les trois régimes concevables, monarchie, aristocratie, démocratie, sont également légitimes, et leur choix ne dépend que de considérations pratiques (en dépit d'une préférence générale des scolastiques pour la monarchie).

Cette distinction des deux contrats, qui est originale — car les autres auteurs les confondent en un seul acte — entraîne d'assez graves conséquences.

Elle aboutit en effet à renforcer l'autonomie de la société, comme l'ont fait remarquer les partisans de l'objectivisme juridique. On ne voit pas, disent-ils, que Suarez puisse admettre l'existence d'une communauté avant l'établissement de son régime, s'il n'a pas abandonné préalablement la doctrine selon laquelle le groupe n'est que le simple support d'une activité déjà tendue vers un but déterminé. Pour que son hypothèse soit compréhensible, il faut que la société soit « un être *sui juris*, un être qui est personne morale avant toute organisation et tout aménagement proprement dit »<sup>2</sup>. Pourquoi ?

L'explication réside dans la théorie volontariste. Car si le pouvoir naît de la volonté collective — si donc il se définit moins par sa cause finale que par sa cause matérielle — il est en somme un attribut, une propriété de cette

1. *De Legibus*, III, IV, 1.

3. Delos, *op. cit.*, p. 238-239, n. 2.

collectivité. Au contraire, s'il se déduit uniquement de la raison de sa fin, il n'appartiendra pas, à proprement parler, à la société, il en sera le principe dynamique qui l'entraînera vers la réalisation de sa fin naturelle et suscitera nécessairement son organe juridique. Le volontarisme donne donc à la société une consistance particulière : au lieu d'un instrument au service d'une fonction sociale, il en fait d'abord la détentrice de cet instrument, c'est-à-dire un sujet de droit. De sorte qu'une théorie peut-être imaginée pour sauvegarder l'indépendance de Dieu aboutit finalement à renforcer celle de la Cité. Dieu est lié par sa perfection et en lui la volonté et le pouvoir s'anéantissent dans une adhésion totale et nécessaire aux normes éternelles qui lui sont proposées. L'objectivisme est donc la règle sur le plan divin. Tandis que sur le plan social, le subjectivisme garde ses droits : car la source du pouvoir (une volonté, point de départ absolu) importe ici plus que son but, et l'idée de sa puissance subjective (sous certaines conditions) plus que celle de son affectation objective.

Tout cela, qui demande d'ailleurs à être quelque peu nuancé, n'a pas en réalité une importance considérable. Il est certain que chez Suarez un gauchissement se produit qui laisse prévoir l'avènement de la notion de souveraineté. Et, de fait, ce sera surtout sur le plan international que les conséquences du volontarisme s'avèreront redoutables. Pour l'instant retenons surtout les incidences de cette doctrine sur le transfert du pouvoir tel que le prévoit le *pactum sujectionis*. Il y avait là une nécessité logique que tous les théoriciens ont sentie : il fallait bien assigner une origine juridique aux pouvoirs de fait qui régissaient le monde et l'on supposait toujours l'existence au moins tacite de ce pacte. Dans l'hypothèse objectiviste le pouvoir, qui n'est dans la société qu'en vue d'une fin, ne peut être donné par elle ; le pacte signifie alors simplement que le groupe constitue le prince (s'il s'agit d'un prince) en organe de ce pouvoir : il lui en abandonne l'exercice. Au contraire, Suarez présente l'opération sous un jour contractuel : le pouvoir appartient à la communauté, déjà formée en démocratie naturelle directe, et la question se pose de persévérer

dans la structure primitive (qu'il faudra alors préciser pour en faire un véritable régime), c'est-à-dire de garder la jouissance du pouvoir, ou au contraire d'aliéner celui-ci à un ou plusieurs spécialistes de la politique, par « un acte passé entre deux sujets de droit »<sup>1</sup>. Il subsiste d'ailleurs une objection : comment la société peut-elle renoncer à son attribut essentiel ? Mais Suarez la résout très simplement en invoquant dans la *Defensio fidei* l'exemple de l'individu, dont la liberté constitue bien aussi l'attribut essentiel, et qui, par une légitime aliénation de lui-même, se réduit spontanément en servitude<sup>2</sup>. Problème crucial auquel Rousseau apportera plus tard une célèbre solution, transformant d'une façon décisive la physionomie de la politique naturelle. Mais, en attendant, il est certain que la doctrine scolastique offre peu de résistance au développement de la tyrannie. Comme nous le verrons, si cette résistance ne se fonde pas sur une affirmation franchement *a priori*, mais seulement sur les décisions réelles des soi-disant « premiers fondateurs » de l'Etat (dont l'existence historique ne laisse pas d'être généralement fort douteuse), la communauté selon les juristes tend à se confondre avec la communauté empirique. De sorte que le droit n'est plus que la légitimation du *statu quo*, ou du moins des traditions qui sont censées représenter la volonté des signataires du pacte politique. La doctrine scolastique — nous aurons l'occasion de le répéter — à force d'empirisme, de souplesse et de respect des faits, favorise surtout les régimes établis, car ils bénéficient presque toujours des aliénations supposées du pouvoir. Et l'on ne peut mettre en doute que le volontarisme suarézien ne rende ces aliénations plus complètes, ou ne puisse être plus facilement invoqué par les partisans de l'absolutisme.

Quant aux effets du *pactum subjectionis*, nous nous bornerons à rappeler les deux questions classiques qui se posent à cet égard : celle du droit divin du monarque, et celle des réserves du contrat. En premier lieu, si en effet

1. Delos, *op. cit.*, p. 239.

2. Cf. ce texte, p. 122.

la communauté se donne un roi, dira-t-on que le pouvoir de celui-ci vient des hommes et non de Dieu ? Vitoria, qui semble craindre cette thèse particulièrement, la rejette avec force et soutient l'origine divine du pouvoir royal<sup>1</sup>, en accord avec toutes les autorités ; « par moi règnent les rois », dit l'Eternel dans la Bible<sup>2</sup>. Suarez, logique avec lui-même, expose que la communauté désigne elle-même le monarque et lui confie un pouvoir qu'elle a reçu de Dieu ; de sorte que, si l'autorité du prince est de droit divin, son établissement sur le trône est de droit humain<sup>3</sup>.

Distinction remarquable, dont fera fi la littérature politique du temps, soucieuse de glorifier les rois « par la grâce de Dieu » et plus influencée par les paroles mêmes de l'Ecriture, que par leur interprétation théologique et rationaliste. Bref, pour le vulgaire, l'expression « droit divin » enveloppe dans sa confusion à la fois l'origine (naturelle, et divine), le transfert (social), et le caractère (absolu) du pouvoir royal. Pourtant, en ce qui concerne le pouvoir absolu, nos docteurs ne le tiennent nullement pour impliqué dans la provenance divine de la puissance publique ; il résulte du droit positif, c'est-à-dire des stipulations du contrat politique. Toutefois, comme ce contrat est le plus souvent tacite, on discute pour savoir si ce transfert originel doit être considéré comme total ou partiel, et si l'aliénation n'est pas nécessairement accompagnée d'une clause réservant à la collectivité le droit de reprendre, si elle le désire, la direction de ses propres affaires. On sait<sup>4</sup> que l'unanimité ne se réalisa pas sur ce point au sein de l'Ecole. Certains, tels Vitoria, Molina, Suarez, etc..., penchèrent pour la solution absolutiste. D'autres, au contraire, avec Soto, Vazquez, Mariana, Covarrubias, etc... supposèrent de la part de la communauté une réserve tacite du pouvoir législatif, en cas de doute (cette dernière attitude demeurant, du reste, purement théorique, en raison des tendances

1. *Relect. de potestate civili*, n. 8, Lyon, p. 189.

2. *Proverbes*, 8.

3. *De Legibus*, III, IV, 5.

4. Nous reprenons ici l'interprétation classique de la tradition, plus conforme certainement à celle du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cf. Recasens Siches, *Teorías políticas de Fr. de Vitoria*, *Anuario de la Asociación F. de V.*, vol. II, p. 198.

despotiques qui prévalaient en fait à Madrid au début du **xvii<sup>e</sup>** siècle).

D'ailleurs, quelles que soient les autres clauses du contrat, il en est une qui est fondamentale et que personne ne met en doute : celle qui règle l'exercice du pouvoir civil en lui assignant une fin, sa fin naturelle et nécessaire, le bien commun. Car le pouvoir est transféré au prince non pour son utilité personnelle mais pour celle de la communauté. De sorte que parmi les conditions de validité de la loi civile figure l'utilité de son objet. Il faut, précise Suarez, « que cette chose à quoi se rapporte la loi, soit en ce temps, en ce lieu, pour ce peuple et pour cette communauté, utile et conforme au bien commun ; or cette utilité n'est pas donnée par le législateur, elle est au contraire supposée et, par suite, quant à son essence, elle ne dépend pas de l'intention du législateur. Il en résulte également que cette chose doit être par elle-même relative au bien commun ; car tout bien utile, en tant que tel, est apte à s'ordonner à la fin pour laquelle il est utile, et, en ce sens, ce qui est maintenant nécessaire c'est l'intention de l'œuvre, non celle de l'opérateur »<sup>1</sup>. Nous avons tenu à citer en entier ce passage, car il montre dans quelles limites il convient de parler du volontarisme suarézien. Le subjectivisme incontestable de cette doctrine ne signifie nullement une méconnaissance des exigences objectives de la matière à organiser, comme le prouve clairement le texte précédent. Ce qui est vrai, c'est que la loi chez Suarez, est envisagée plus souvent au moment de sa confection (dans l'esprit du législateur) qu'à celui de son application (dans les données sociales qui constituent sa raison d'être). De sorte que le prince peut paraître doté d'un pouvoir dont il dispose librement sous réserve d'observer à la fois les règles qui font la loi utile et celles qui font la loi juste. On voit dès lors que le pouvoir ne naît pas essentiellement orienté vers son but ; il se manifeste d'abord sous la forme d'une force qui est détenue par le gouvernement, et c'est ce dernier qui lui donne en temps voulu l'orientation convenable en l'ordonnant à la fin proposée. La notion de

1. *De Legibus*, I, VII, 9.

bien commun demeure donc un des éléments fondamentaux de la loi, mais elle ne joue plus le rôle primordial que lui attribuent les interprétateurs modernes de Vitoria : elle n'est plus, dit le P. Delos, « qu'une charge qui grève la donation »<sup>1</sup>.

Car la critique objectiviste poursuit sa démonstration, faisant ressortir combien cette modification de l'équilibre intérieur de la loi favorise l'autonomie du législateur en face d'une fonction dont il devrait se borner à sanctionner les exigences. Avant d'en terminer avec ces questions si délicates, nous nous permettrons une double observation en marge de l'ouvrage du P. Delos.

D'abord nous ferons remarquer que cet auteur exagère peut-être le caractère extrinsèque et, du point de vue juridique, artificiel, de la concordance qui s'établit en définitive, entre la loi et le bien commun. Notamment, si l'on envisage de préférence l'aspect moral de cette relation, c'est, à notre avis, forcer la doctrine suarézienne que de dire que « la moralité des actes de volonté du prince est affaire qui lui est personnelle : elle n'intéresse pas le publiciste, mais, si l'on peut dire, le « confesseur » du prince »<sup>2</sup> ; la moralité du souverain n'est pas une affaire personnelle à celui-ci, vu qu'elle constitue la condition même du transfert, et que son absence signifie tyrannie et destruction immédiate du pouvoir entre les mains de son détenteur. « Il ne faut pas brouiller les domaines », dit le P. Delos, mais n'est-ce pas nier la base même du droit scolastique ? Pour tous nos docteurs, le bien commun n'est qu'un précepte de la loi naturelle ; Suarez, nous le verrons, a étendu le champ de ce précepte, mais il prétendait bien du même coup, étendre celui de la morale. Il ne faut pas oublier que si le pouvoir vient immédiatement des hommes, il vient médiatement de Dieu. De sorte que la moralité doit être une des caractéristiques internes de la loi par laquelle se traduit le pouvoir, l'autre étant sa conformité à l'utilité sociale. On ne peut séparer le juridique de l'éthique, sans fausser tout le système. La

1. *Op. cit.*, p. 242.

2. *Ibid.*, p. 234.

notion de juste loi exprime cette jonction de la moralité et de l'utilité, dont nous étudierons les conséquences et qui est beaucoup plus essentielle aux doctrines du siècle d'or que leur volontarisme ou leur objectivisme.

Ce qui nous paraît solide dans la critique objectiviste, et telle sera notre seconde observation, c'est la mise en lumière de ce résidu d'autonomie, marque de subjectivisme, dont Suarez dote le pouvoir royal : à côté de la préoccupation capitale du bien commun, il y a place dans la volonté du prince pour d'autres aspirations, plus personnelles sans doute. Mais croit-on qu'une telle conception soit exclusivement suarézienne ? Elle est certes en particulière harmonie avec la notion du contrat politique. Ajoutons qu'elle est surtout conforme à l'esprit d'une époque où les souverains entendaient bien tirer aussi de leur gouvernement des satisfactions d'ordre privé. Le point de départ, c'est l'existence d'un prince puissant, qu'il s'agit de ramener à une vue rationnelle de la nature de son pouvoir (sans préjudice des arguments religieux que nul théologien n'a jamais dédaignés, et qui, plus tard, après la décadence philosophique, resteront seuls) ; sans doute nous ne traduisons pas là le processus théorique, mais seulement la préoccupation pratique : limiter l'absolutisme par un moralisme catholique, comme le XVIII<sup>e</sup> siècle voudra le limiter par un moralisme protestant. Il n'est pas sûr que Vitoria ait voulu dire beaucoup plus, en déclarant que, « pour que la loi humaine soit juste et puisse obliger, *il ne suffit pas* de la volonté du législateur, mais il faut qu'elle soit utile à la république et en accord avec les autres »<sup>1</sup>. C'est bien cette volonté de fait qu'il s'agit d'orienter vers sa fin naturelle, et nous retrouvons le même point de vue chez Suarez : « Lorsque le pouvoir est donné immédiatement par les hommes, il est tout à fait évident que ce n'est pas en vue de l'utilité du prince, mais en vue du bien commun de ceux qui l'ont conféré ; aussi les rois sont-ils appelés ministres de la république »<sup>2</sup>.

A vouloir accuser trop fortement les contours du volon-

1. *Relect. de potestate civili*, n. 16, Lyon, p. 199, qui porte « *abrogari* », que l'édition de Salamanque (p. 89) corrige en « *obligare* ».

2. *De Legibus*, I, VII, 5.

tarisme suarézien, par opposition à un objectivisme qui est avant tout un produit de la réflexion juridique actuelle, on risque de fausser les perspectives véritables : non seulement pour les hommes du siècle d'or, mais aussi pour les rationalistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, Suarez fut comme ses prédécesseurs — et davantage peut-être, par suite de sa thèse retentissante sur le tyrannicide — le théoricien d'un pouvoir ordonné au bien commun.

## 2. *Les règles du gouvernement politique.*

Voici donc la Cité constituée, dotée de ses organes ou en état de se les donner. Il faut examiner son fonctionnement.

Nous savons que celui-ci, de par droit naturel, est orienté vers le bien commun ; en d'autres termes il se trouve placé sous le signe de l'utilité sociale. Il s'agit dès lors d'un pragmatisme, mais d'un pragmatisme qu'il faut définir avec plus de précision, ne serait-ce que pour le distinguer de celui dont le XVIII<sup>e</sup> siècle nous fournira l'exemple.

La vie de la communauté est à elle-même sa propre fin, mais cette autonomie n'en est pas moins contenue dans certaines limites ; car le précepte de la loi naturelle qui l'ordonne au bien commun n'est qu'un précepte parmi les autres et n'efface nullement ces derniers ; la Cité ne peut chercher son utilité que dans le cadre d'une morale absolue, préétablie, et en règle générale le droit positif demeure subordonné au droit naturel, dont il dérive. Condamnation formelle du machiavélisme<sup>1</sup>, et *a fortiori*, condamnation implicite de cette hérésie moderne qui, loin d'opposer franchement la politique à la morale, comme l'auteur du *Prince*, finit par les accorder en postulant la moralité de l'utilité pure.

Toutefois ce primat de l'éthique est en fait moins net que ne pourraient le faire prévoir les anathèmes à Machiavel. Car la loi positive n'est pas la simple projection de la loi naturelle ; elle a sa grandeur propre, comme dit M. Recasens Siches<sup>2</sup>. Sans doute la loi civile doit-elle être juste, c'est-à-

1. *Op. cit.*, III, XII, 4.

2. *La filosofía del Derecho de Francisco Suárez*, p. 142.

dire avoir un contenu moral et émaner d'une autorité légitime ; mais, ceci dit, il y a dans la tradition scolastique une remarquable souplesse et c'est peut-être avec le *De Legibus* qu'elle atteint son point culminant. Souplesse des principes naturels d'abord, qui, tout en restant immuables, sont suffisamment divers et nuancés pour correspondre à toutes les hypothèses et ne pas enfermer l'activité humaine dans des normes trop sommaires. Plus précisément, à côté des préceptes absolus et valables dans tous les cas, parce que fondés sur les qualités intrinsèques des choses (*droit préceptif*), il y en a d'autres qui n'entrent en jeu que lorsque leurs conditions d'application sont réunies par les hommes (*droit dominatif*) ; de sorte que la loi civile, en ce qui concerne les derniers, ne peut en rien les modifier, mais peut disposer les choses en vue de la mobilisation de tel ou tel d'entre eux <sup>1</sup>. Souplesse de la formulation positive, qui non seulement traduit, mais détermine avec précision des préceptes nécessairement assez généraux, de sorte que la loi civile ajoute son obligation propre à celle qui découle de la loi naturelle <sup>2</sup>. Mais le domaine purement positif ne se réduit pas à cette faible bordure autour de la sphère du normatif ; il annexe toute la zone des actes moralement indifférents où le législateur humain n'est lié par aucune règle absolue. Enfin le pouvoir civil possède, et la doctrine lui reconnaît, une certaine capacité de constituer de sa propre autorité les qualités bonnes ou mauvaises des actes <sup>3</sup>. Vitoria avait déjà rapproché à cet égard la loi humaine de la loi divine <sup>4</sup> ; Suarez ajoute une distinction entre les préceptes affirmatifs, qui constituent dans l'acte plutôt la nécessité que l'honnêteté (celle-ci devant être intrinsèque) et les préceptes négatifs, qui constituent au contraire la qualité mauvaise dans l'acte, sans qu'il soit besoin d'aucune malice intrinsèque : l'homme ne peut augmenter le nombre des vertus, mais il peut accroître celui des obligations et celui des vices.

On dira sans doute que la loi civile ne fait ici que relayer

1. *De Legibus*, II, XIV, 12.

2. *Op. cit.*, III, XXI, 5.

3. *Op. cit.*, III, XII, 19.

4. *Relect. de potestate civili*, n. 16, Lyon, p. 199.

et compléter la loi naturelle, c'est-à-dire en somme avancer le règne de la morale dans le monde. Soit ; mais n'oublions pas que son mobile est tout autre ; elle ne s'intéresse au bien et au mal qu'en fonction de l'utilité sociale. De toutes les valeurs absolues, la loi ne retient que celles qui lui paraissent concourir à sa fin temporelle. Sans doute, elle ne peut en aucune manière violer ou altérer les autres, sous peine de cesser d'être juste et par suite de s'annuler *ipso facto* ; mais, quoique négativement elle soit ainsi incapable d'exiger le vice, positivement elle n'en est pas moins indifférente à la vertu en soi, et si elle l'introduit pourtant dans la vie sociale, ce n'est pas en tant que telle, mais en tant qu'utile : elle désire former des hommes bons, mais pour la seule raison qu'elle « ne peut autrement former de bons citoyens »<sup>2</sup>. Et comme le bien de la Cité exige qu'elle soit peuplée, non de saints, mais d'honnêtes gens, la loi se borne à imposer des qualités moyennes et ne se soucie pas de la perfection<sup>2</sup>. Bref, toute valeur se trouve ainsi appréciée *sub specie utilitatis*. Bien plus, puisque dans un certain nombre de cas, la loi civile peut être créatrice de qualités morales, et en particulier constituer des actes en sources de péchés, par le simple fait de sa prohibition, nous devons reconnaître également une création de valeurs *sub specie utilitatis*. Voie dangereuse en soi, sinon par rapport à l'ensemble des conceptions de nos docteurs (comme nous le verrons par la suite). La liaison nécessaire du moral et de l'utile, dans un système enclin à ne pas refouler brutalement les intérêts temporels, risque, sous le couvert de la juste loi, de compromettre l'Absolu.

Si nous passons de ces considérations générales à la pratique législative, nous voyons que le même critère pragmatiste détermine dans le détail, comme il est naturel, le caractère du droit positif. D'une part, la souplesse du principe aboutit dans les codes à une infinie diversité ; un seul trait commun, mais négatif : l'absence d'infraction à la loi naturelle ; mais, dans le vaste espace blanc qui subsiste

1. *De Legibus*, III, XII, 8.

2. *Op. cit.*, III, XII, 11, et *Relect. prior de potestate Ecclesiae*, V, n. 14, Lyon, p. 87.

entre ces limites infranchissables, aucun plan positif d'organisation sociale ne vient s'inscrire de lui-même. Simple-ment trouvera-t-on le texte suivant qui réclame une politique telle que les membres de la communauté y « vivent dans la paix et dans la justice, avec une quantité suffisante des biens propres à la conservation et à la commodité de la vie corporelle, et avec la probité de mœurs qui est nécessaire à cette paix extérieure, à la félicité publique et à la sage conservation de la nature humaine »<sup>1</sup>. Ce n'est pas que cette espèce de programme manque d'ampleur et de générosité : tout gouvernement y trouverait matière à une activité considérable. Néanmoins cela reste bien abstrait et Suarez abandonne à la sagacité du législateur le soin de rechercher par quelles institutions ces vues morales doivent se traduire sur le plan juridique. Il est vrai que dans ce domaine il faut s'attendre à rencontrer certaines constantes, puisque le but est toujours de satisfaire aux aspirations d'une nature qui, chez tous les êtres rationnels, demeure identique dans son essence : ce qui est utile en un lieu risque le plus souvent de l'être aussi dans un autre, et telle solution qui a fait ses preuves jadis a des chances de réussir encore aujourd'hui. D'où l'importance, pour le politique, de la réflexion historique. Mais enfin ce ne sont là que des exemples que la Cité conserve le droit de dédaigner, en vertu du total pragmatisme qui inspire son développement juridique.

Et ici nous devons insister sur un point qui n'a peut-être pas été suffisamment mis en lumière. L'autonomie de la société, disions-nous plus haut, ne dépend pas principalement du débat engagé entre volontarisme et objectivisme ; ses racines plongent beaucoup plus profondément dans la théorie sociale scolastique, au cœur même de la notion de bien commun (et de celle de juste loi qui s'y rattache immédiatement), c'est-à-dire dans une zone qui est également occupée par les partisans de toutes les tendances. En effet, qu'est-ce que ce bien commun et qu'est-ce que cette juste loi, sinon ce que la collectivité croit pouvoir désigner par ces mots ? A lire les ingénieuses discussions des auteurs objec-

1. *Op. cit.*, III, XI, 8.

tivistes, on se demande parfois quel secret ils vont nous révéler qui permettra à la communauté de distinguer sans erreur son bien objectif et de le réaliser ensuite par le détour d'un texte juridique<sup>1</sup>. Si on laisse de côté la question des rapports internationaux, où cette école marque un avantage certain en proposant à la société nationale un cadre préétabli qui la dépasse et qui engendre des obligations assez précises, on ne voit pas quelle orientation déterminée se trouve imprimée à la politique. *A priori* la Cité est exempte de tout supérieur temporel (au moins en ce qui concerne son aménagement intérieur); de même, *a priori*, elle est exempte, comme nous le verrons, de tout supérieur spirituel qui puisse dire le droit et donner un contenu concret aux préceptes de la morale naturelle. Elle est donc abandonnée à sa propre raison, livrée au pragmatisme qui préside à la confection de la juste loi. Dès lors il est clair, du point de vue sociologique, qu'une communauté ne peut que suivre la pente de son impérialisme fondamental (au sens large), c'est-à-dire rechercher toujours plus de puissance, de cohésion et de conscience d'elle-même. Mais peut-être dira-t-on : dans ce cas, elle en viendra fatalement à mépriser les exigences de son véritable bien commun, ce qui n'aura pas d'autre conséquence que de montrer une fois de plus combien la raison humaine se trouve désarmée en face des passions; état de chose regrettable, mais éternel, et dont nulle théorie ne saurait éviter les inconvénients. Nous devons dire qu'une telle réponse ne nous satisfait pas : le mal est plus profond. Car si la violation calculée d'un précepte est concevable de la part d'un souverain à l'esprit lucide — habile ensuite à déguiser les mobiles réels de son action —, elle est tout à fait inadmissible de la part d'une collectivité, pour laquelle cependant la doctrine qui nous occupe demeure entièrement valable. Dans cette dernière hypothèse ce seront les qualifications elles-mêmes des actes qui seront modifiées

1. Dans sa préface à l'ouvrage du P. Delos, M. Le Fur a nettement indiqué ce point capital : « Ne peut-on dire que faire ainsi tout reposer sur cette idée de bien commun, c'est supposer non seulement un bien commun objectif, mais un bien commun qu'il est possible de reconnaître à coup sûr ? » (p. XV).

Le P. Catry reprend cette objection dans l'étude qu'il consacre à ce même livre (voir *Revue générale de droit international public*, 1933, p. 196, n. 3).

selon l'intérêt des passions, ce seront les exigences objectives qui seront adaptées à celles, toutes subjectives, d'une société tendue vers ce qu'elle prend pour sa fin naturelle.

Telle est, croyons-nous, la base véritable de l'autonomie de la communauté. Dressée à considérer la morale en fonction de son utilité, la politique, en l'absence de tout contrôle extérieur, ne peut guère échapper au subjectivisme. Le suarézisme n'est pas ici nécessaire, avec tout ce qui, dans le volontarisme, favorise cette tendance ; le courant central, thomiste, de la scolastique y suffit. Il est vrai que pour un adepte de cette école, il est une réponse facile à notre objection. Pourquoi, dira-t-il, chercher dans un contrôle extérieur une lumière que la raison naturelle prodigue nécessairement de l'intérieur à chacun des membres de la communauté envisagée ? Sans doute, et l'on ne saurait nier que par ce biais le système ne soit parfaitement cohérent. Néanmoins il est permis de douter que l'intégrité de la raison naturelle puisse résister à la forte pression psychologique qu'exerce sur chaque personne particulière la conscience collective d'une société refermée sur elle-même et génératrice d'un idéal commun<sup>1</sup>.

Mais voilà qui nous entraîne assez loin du plan habituel de la pensée suarézienne, encore que cette digression ait pour effet de mettre en valeur la multiplicité de ses prolongements doctrinaux. Car il faut voir que la politique de Suarez (ou, du moins, celle dont Suarez se fait ici l'interprète) est susceptible de revêtir deux aspects presque contraires qui méritent d'être distingués en raison de leur intérêt historique.

Tout d'abord on constate que la souplesse théorique dont nous avons parlé plus haut — et qui est si remarquable du point de vue de la technique juridique, comme l'a bien

1. Nous ajouterons que ce défaut de la politique des scolastiques sera partagé par toute doctrine qui, par un excessif souci de respecter les faits et d'admettre les tâtonnements empiriques, se contentera de poser des principes extrêmement généraux et souples au lieu de présenter nettement le schéma des institutions et de la structure sociale qui lui paraissent les plus conformes à ses principes.

La doctrine scolastique, en particulier, se contente d'enseigner un idéal abstrait qui consiste à « pouvoir suivre l'ordre imposé par Dieu et par la nature rationnelle » (P. Venancio Carro, in *El concepto de ley según santo Tomás y las modernas Dictaduras y Democracias*, p. 148).

montré M. Recasens Siches — peut favoriser une politique conservatrice en interprétant le droit naturel dans un sens conforme à la justification des institutions établies. Historiquement, il semble certain que Suarez lui-même en attendait ce résultat. Par exemple, en ce qui concerne l'ordre qui doit régner entre les choses, le *De Legibus* propose une explication brillante et d'ailleurs bien connue du droit de propriété, utilisant pour cela la distinction dont nous avons parlé entre le droit naturel préceptif et le droit naturel dominatif : la division des biens ne relève pas en effet du premier, puisqu'elle fût, dit-on, inconnue dans l'état d'innocence ; néanmoins elle est sanctionnée par le second, puisque la loi humaine la préfère généralement en raison de ses avantages marqués<sup>1</sup>. De sorte que la propriété individuelle se trouve non pas imposée, mais constatée et approuvée par la nature depuis la chute. De même, s'il s'agit des relations entre les personnes, Suarez, comme d'ailleurs l'ensemble des docteurs, admet l'existence de privilèges, forme particulière de justice distributive. Ce qui souvent ne va pas sans une violation du droit commun. L'établissement d'un privilège suppose donc une juste cause (dont l'absence, du reste, entraîne l'injustice mais non la nullité de l'acte, car qui fait la loi peut la défaire — addition volontariste), mais l'auteur ne se risque pas à la définir. Il s'en remet « au prudent jugement du supérieur », précisant seulement que le privilège, au moins « médiatement, doit toujours contribuer au bien commun, car toujours il doit favoriser la religion, la piété ou la justice, ou se donner en récompense de la vertu ou des travaux »<sup>2</sup>. On voit sans peine qu'avec de telles propositions il est facile de concilier avec le droit naturel toute espèce de société et notamment la société hiérarchisée de l'ancienne Espagne.

Mais d'autre part, ces solutions réservent la totale liberté de l'homme. Si le groupe considère que la communauté des biens correspond davantage à ses aspirations particulières, en dépit de l'opinion traditionnelle, ou s'il estime que le

1. *De Legibus*, II, XIV, 13.

2. *De Legibus*, VIII, XXI, 8.

privilège, juste dans son principe, devient injuste et socialement onéreux par suite de sa transmission héréditaire, il est libre de changer de régime. Et c'est ici que se dessine un aspect moderne et antique à la fois de cette politique. Car, en effet, une doctrine qui favorise si nettement l'autonomie de la Cité et lui donne pour tout viatique des préceptes abstraits de justice, appelle peut-être moins une monarchie d'origine médiévale et toute pénétrée encore de préoccupations mystiques qu'une société soucieuse de se donner une organisation rationnelle, rassemblée dans une même pensée et, en un mot, totalitaire. Historiquement, soit par le cadre général de ses principes, soit par l'extrême liberté de mouvement qu'elle accorde au législateur humain, elle prépare les voies à un droit naturel très proche du sien, celui des philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle. A vrai dire, aux yeux de ces derniers, l'aspect conservateur de la politique scolastique en a presque entièrement dissimulé l'aspect révolutionnaire. Et pourtant, sur un point, tout au moins, et le plus important à leur avis, l'accord semblait facile à réaliser : nous voulons parler de la politique religieuse de la Cité, telle qu'elle doit être conçue selon le pur droit naturel. Ce qui n'est pas la conséquence la moins surprenante de la distinction des deux domaines de la nature et de la grâce.

En effet, nous dit Suarez, le culte de la divinité paraît avoir toujours fait l'objet de la sollicitude des lois civiles, car « elles estimèrent toujours que l'observance de la religion était extrêmement importante pour l'intégrité de la république »<sup>1</sup>. Cette réflexion, si simple qu'elle soit, risque de nous mener assez loin. Et d'abord, il convient de faire une remarque préalable : pour que le législateur dans l'état de pure nature où nous nous plaçons ici, ait affaire à une religion, il faut que celle-ci soit compatible avec cet état, c'est-à-dire que la théologie admette la notion d'une religion naturelle. Il en est ainsi en effet, et une telle opinion est commune chez les docteurs scolastiques. Vitoria entre autres, constate que « par le seul moyen de la loi naturelle, on peut comprendre qu'il y a un Dieu et qu'il est rémuné-

1. *Op. cit.*, III, XII, 9.

rateur de ceux qui le cherchent »<sup>1</sup>, et il en tire la possibilité d'un pouvoir spirituel naturel, c'est-à-dire non fondé sur une révélation. Suarez applique à son tour à ce problème ses raisonnements habituels, et il soutient que la communauté parfaite implique, à côté du pouvoir civil et dans les mêmes conditions, un pouvoir spirituel parallèle, correspondant à la volonté collective d'adorer Dieu selon la raison naturelle<sup>2</sup>. Mais — et fermons ici notre parenthèse — il complète cette vue en montrant la totale indifférence de la Cité à l'égard d'une telle religion *en soi*; la société cherche seulement à s'en servir pour ses fins propres, et son intervention législative ne répond qu'à une préoccupation de pure utilité.

Et cet utilitarisme peut aller jusqu'à supprimer entièrement l'indépendance de la religion naturelle. En effet, il est clair que, dans l'état de nature, le prêtre tend à devenir un magistrat, et que la fonction du citoyen chargé de l'Idéal se distingue à peine des autres fonctions publiques : l'Etat assure et organise la conservation de l'Absolu. Sans doute les valeurs religieuses, sommet de la hiérarchie des fins naturelles, demeurent-elles apparemment respectées; mais leur influence sur les valeurs politiques dépend de la Cité elle-même, laquelle les interprète seule, par le moyen de ses docteurs officiels, et peu à peu les transforme au profit de ses intérêts propres. Par ailleurs, s'il s'agit du christianisme — que le droit naturel ne connaît que du dehors — la même préoccupation utilitaire paraît à notre auteur mériter les plus grands apaisements, à en juger par ce passage où, après avoir réfuté Machiavel comme immoral, il le réfute encore comme impolitique, disant notamment « qu'il résulte de l'expérience même que rien ne conserve mieux les royaumes, serait-ce en ce qui concerne la félicité temporelle, que le respect et la conservation de la foi catholique et de la religion »<sup>3</sup>. Ceci semble indiquer que le point de vue pragmatiste de la Cité ne perd pas plus sa validité à l'égard de la religion révélée qu'à celui de la religion naturelle. Et en

1. *Relect. prior de potestate Ecclesiae*, III, n. 3, Lyon, p. 49.

2. *De Legibus*, IV, II, 3.

3. *Op. cit.*, III, XII, 5. Cette question sera reprise dans notre chapitre III, III, 1 (*L'argument politique ou la véritable raison d'Etat*).

effet la nature de la religion considérée importe peu ici, ce qui compte c'est la nature de la norme juridique en fonction de laquelle on envisage le fait religieux. Or la loi humaine a pour objet principal, selon saint Thomas, les rapports des hommes entre eux<sup>1</sup>, on ne voit donc pas pourquoi elle apprécierait dans la religion autre chose que ses conséquences sociales.

Après cela, il paraîtra sans doute superflu de souligner que le pouvoir civil n'a pas pour fin la félicité surnaturelle du citoyen, ni sa félicité spirituelle présente, qui n'en est que le corollaire. Pourtant le chapitre d'une magnifique netteté que Suarez consacre à cette question mériterait un commentaire détaillé. Disons seulement, que, logique avec lui-même, ce docteur constate l'écart irréductible qui sépare la lumière naturelle de la lumière de la foi ; il est clair que par la seule raison, l'homme ne peut rapporter lui-même les actes du pouvoir civil à une fin surnaturelle, et qu'il est « nécessaire qu'il connaisse surnaturellement cette fin »<sup>2</sup>. Dès lors, le pouvoir temporel en tant que tel, c'est-à-dire cantonné sur le plan de la pure nature, ne peut se subordonner à un pouvoir spirituel qu'il ignore nécessairement, et doit se borner à considérer tout phénomène religieux sous l'angle précis de l'utilité sociale. En un mot, la Cité que conçoit le rationalisme, ne dépasse pas la catégorie de la moralité, et de la moralité utile. Nous croyons que l'origine de cette indifférence de la société pour la vie spirituelle résulte chez Suarez de la rigueur de son rationalisme ; il distingue nette-

1. 1-2, q. 99, art. 3. Le texte mérite d'être cité : « la loi humaine a pour objet principal l'ordre des hommes entre eux ; aussi les lois humaines n'eurent-elles aucun souci du culte divin, si ce n'est en vue du bien commun des hommes, et pour cela elles prirent de nombreuses dispositions relatives aux choses divines, selon ce qui leur paraissait propre, en elles, à la formation des mœurs humaines, ainsi qu'il apparaît dans le rite des gentils ». Saint Thomas met sa phrase au passé. Pour un théologien, en effet, le droit naturel pur a perdu son champ d'application depuis la Révélation (tout au moins dans le monde chrétien).

2. *De Legibus*, III, XI, 4. Ici, comme on le voit, il n'est pas question de la notion, aujourd'hui si discutée, de philosophie chrétienne. Selon le Suarez du *De Legibus*, l'effort de la raison naturelle peut se développer avec rectitude en dehors de toute connaissance des vérités révélées, sur son plan purement philosophique. Mais il est vrai, en fait, que tout penseur du siècle d'or possède une telle connaissance, ce qui donne à cette pureté naturelle un caractère bien théorique.

ment le plan de la nature et celui de la grâce, et il développe sur chacun d'eux des considérations logiques, mais nécessairement fragmentaires. Si l'on veut comparer sa doctrine dans sa totalité avec une autre synthèse, il faut grouper ce que nous envisageons séparément (nous avons dit pourquoi) et joindre aux réflexions sur la raison naturelle celles que peut inspirer la raison éclairée par la grâce.

Ainsi donc, il s'agissait pour notre théologien d'exorciser Machiavel. La tradition scolastique, sans doute, s'était déjà préoccupée de concilier sa construction normative rigide (née de l'effacement de la volonté divine) avec un sens très fin des réalités pratiques ; elle avait tenté de moraliser l'intérêt collectif, baptisé bien commun, en le faisant rentrer dans la sphère du droit naturel, où les exigences des autres principes absolus devaient contenir ses écarts ; tentative qui avait produit la notion de juste loi et ses ambiguïtés propices à la consécration morale des intérêts temporels. Suarez, en assouplissant le lien qui rattachait cette loi aux principes naturels, a permis à la politique de bénéficier plus largement du concours de l'éthique. Sans le savoir, le grand jésuite de Coïmbre laisse apparaître, au détour de sa casuistique rationaliste, quelques pressentiments des hérésies modernes.

### 3. *Le sort du citoyen.*

Il nous faut examiner maintenant les conséquences de ce régime pour le citoyen, et cela nous oblige à revenir tout d'abord sur le chapitre que nous venons d'effleurer (livre III, chap. XI).

Suarez se demande si le pouvoir civil a pour fin d'assurer la félicité des membres de la communauté, posant ainsi le problème des relations entre la personne et la société. Disons-le immédiatement : par félicité il convient d'entendre non pas un simple état psychologique agréable, mais bien cette sérénité profonde qui résulte, aux yeux d'un théologien, d'une vie chrétienne ou, en tout cas, conforme à la morale naturelle. De sorte que sous ce mot il s'agit en réalité de tout ce qui accorde l'homme au monde des vérités éternelles, et lui rappelle sa dignité de personne autonome.

Or c'est de la félicité ainsi comprise que Suarez affirme qu'elle se situe dans un domaine indifférent à la Cité ; elle ne relève pas du pouvoir public ; elle n'intéresse que l'homme privé. A l'appui de cette thèse, l'auteur élimine successivement toutes les formes de félicité qui pourraient s'offrir à la sollicitude de l'Etat : d'abord, nous le savons, la félicité spirituelle, car celle-ci appartient à l'ordre de la grâce, tandis que la Cité se développe sur le plan de la nature et ne peut s'en écarter d'elle-même (par voie intrinsèque). Ensuite la félicité naturelle, soit dans la vie future (selon la religion naturelle), soit dans la vie temporelle (selon la morale naturelle). Car le pouvoir n'a pas à se préoccuper du bonheur « dans la mesure où il peut appartenir à chacun des hommes en tant que personnes particulières »<sup>1</sup>. Et Suarez, au terme de ces négations, énonce sa théorie positive du pouvoir civil : « sa fin, dit-il, c'est la félicité naturelle de la communauté humaine parfaite dont il a la charge, et celle de chacun des hommes en tant que membres de cette communauté »<sup>2</sup>.

Voilà qui est singulièrement grave, car il ressort de ce texte que les autorités publiques se désintéressent totalement de l'enrichissement intérieur de l'homme ou de l'amélioration de son niveau de culture s'ils ne sont pas socialement productifs, et de ce qui, en définitive, alimente les couches profondes de la personne humaine au delà de sa surface sociale.

Ce n'est certes pas que Suarez ait négligé d'y songer : s'il étend aussi largement le domaine de la vie privée chez l'homme, il n'a nullement l'arrière-pensée d'en abandonner la mise en valeur aux faibles efforts individuels. Bien au contraire, il le réserve au pouvoir spirituel, chargé de diriger les consciences et de conduire les âmes à la félicité. Et s'il en interdit si strictement l'accès au pouvoir civil (sauf délégation par les autorités religieuses), c'est par défiance envers l'Etat et par fidélité envers l'Eglise. Seulement, si l'on s'en tient au plan de la pure nature, comme Suarez lui-

1. *Op. cit.*, III, XI, 7.

2. *Ibid.*

même, par sa méthode, semble nous y convier, on voit nettement apparaître la déficience de cette philosophie sociale naturelle. Philosophie qui, faisant émaner le pouvoir de la communauté, ordonne ce pouvoir au seul bien de la communauté en tant que telle, « dans lequel il trouve un terme comme dans sa propre fin dernière »<sup>1</sup>. L'homme ne participe à ce bien que pour autant qu'il participe au groupe, tandis que le groupe n'emprunte aux valeurs qui font l'homme personnel que les éléments compatibles avec son intérêt collectif. Bref « ce qui appartient à la félicité privée au point de ne pas tourner à l'avantage de la communauté, n'intéresse ni ce pouvoir, ni la loi civile »<sup>2</sup>. L'ampleur des attributions réservées à l'autorité spirituelle réduit l'idéal de la société naturelle aux limites du pragmatisme le plus étroit.

Nous sommes loin, on le voit, de la théorie du P. Délos selon laquelle « le bien social, par destination naturelle, fait retour à chaque individu qu'il alimente et soutient dans sa vie matérielle et spirituelle »<sup>3</sup>. La Cité n'a cure des satisfactions individuelles, aussi bien temporelles que spirituelles du moment qu'elles ne sont pas socialisées, utiles à la communauté. Et ce n'est pas le volontarisme qui dicte à Suarez une telle vue — de toutes façons, la volonté du « tout » est censée ici adhérer au bien commun — c'est, nous l'avons vu, le rationalisme, lequel semble engendrer, cette fois, la collectivisation. Et en effet, le théologien catholique invoque le grand docteur de la Cité antique : « quoique l'homme ait aussi un droit sur sa vie, cependant la république en possède un encore plus grand sur elle, car ( comme l'a dit le *philosophe*) le citoyen appartient plus à la république qu'à lui-même »<sup>4</sup>. En tant que citoyen, l'homme est complètement absorbé par le tout.

Mais l'homme, tel que le conçoit la raison naturelle, ne dépasse-t-il pas le citoyen ? Selon la remarque de Suarez, s'il est vrai de dire que la félicité personnelle ne correspond

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. *Op. cit.*, p. 179.

4. *De Legibus*, III, XXX, 5.

pas à la fin de la loi civile, il convient d'ajouter qu'elle ne saurait dépendre profondément de cette loi : elle ne se contente pas « d'une vertu civile, car elle comporte l'intégrité des mœurs, dûment rapportée à Dieu, ainsi que le dicte la raison naturelle » ; plus précisément « elle consiste surtout dans les actes internes, ou spéculatifs ou moraux et pratiques, empreints d'une parfaite rectitude naturelle »<sup>1</sup>, et dont le pouvoir civil ne se soucie pas. Bref, le bonheur individuel est fonction d'une stricte exécution de la loi morale, qui échappe en grande partie à la compétence de la loi humaine. Toutefois, il sera permis de dire, sans être taxé de matérialisme historique intransigeant, que cette conception est un peu étroitement spiritualiste, en ce qu'elle semble ignorer les graves incidences psychologiques de l'organisation sociale. Au surplus, nous ne voyons pas que la vie intérieure de l'homme soit tellement close et autonome que la Cité ne puisse s'y introduire et la régenter fréquemment.

En effet, tout d'abord les obligations du citoyen sont fort nombreuses ; elles peuvent s'attacher à tous les actes susceptibles de revêtir la moindre signification sociale. Suarez, dans l'impossibilité de trouver un autre critère des actes exigibles, se borne à reproduire la règle pragmatiste qui domine toute la législation civile : est exigible tout acte vertueux qui est « moralement nécessaire à la bonne fin de la loi, et très utile au bien commun, et adapté à la communauté humaine et à sa faculté ordinaire »<sup>2</sup>.

Comme par ailleurs il est permis à la Cité d'interdire les actes mauvais qui la gênent, et aussi de prohiber des actes réputés bons, dès l'instant que l'intérêt collectif l'exige, on ne voit pas ce que cette définition laisse de côté ; car tout geste humain, quand même il serait inspiré par une recherche de la perfection sans portée générale, par une de ces vertus théologale « dont la raison naturelle ne connaît rien »<sup>3</sup>, peut faire l'objet d'une disposition légale prohibitive, si le législateur l'estime nécessaire à l'ordre public. Pourquoi,

1. *Op. cit.*, III, XI, 8.

2. *Op. cit.*, III, XII, 16.

3. *Op. cit.*, III, XII, 8.

par exemple, l'Etat ne déciderait-il pas d'interdire la participation des citoyens aux processions religieuses <sup>1</sup> ? N'est-ce pas là un acte qui répond en ces hommes à des mobiles que la raison naturelle ne connaît pas et qui, néanmoins, peut être jugé dangereux pour la tranquillité sociale ? Certes Suarez rejetterait cette conséquence, mais ce n'est qu'en abandonnant le plan de la raison naturelle qu'il y parviendrait. Son rationalisme, à lui seul, devrait s'en tenir là.

On dira : des actes ne sauraient menacer la liberté intérieure. Mais précisément, la moralité essentielle de la loi donne à ces actes une densité psychologique exceptionnelle ; elle engendre, non une obligation civile, comme celles que nous connaissons aujourd'hui, mais une obligation morale, qui introduit dans l'âme la crainte du péché. La loi oblige dans le for de la conscience, nous disent les théologiens ; de sorte qu'il n'y a pas de limite nette entre l'homme et le citoyen ; les obligations de fait du second se traduisent en devoirs moraux dans la conscience du premier. La loi, sans doute, ignore le pouvoir spirituel en soi, serait-ce celui qui n'a pour seul fondement que la raison naturelle ; mais elle n'est pas sans en mobiliser à son profit les prestiges, au fond du cœur de chaque individu. Ses commandements ne se contentent pas d'être utiles et de ne pas blesser les consciences, ils les engagent.

Cela résulte nécessairement de la nature du pouvoir et de la loi : le pouvoir vient de Dieu et donc oblige indirectement en son nom <sup>2</sup>. Ou bien : il est impliqué dans l'utilité du pouvoir qu'il soit doté d'une pleine efficacité morale ; argument d'un pragmatisme intégral dont Suarez fait état <sup>3</sup>. Au surplus, une raison suffit ; puisque la loi, pour être telle, a besoin d'être juste, le contrevenant viole la justice et commet une faute morale ; sans cette faute, la coaction civile serait dépourvue de fondement <sup>4</sup>. D'où une première emprise du pouvoir social sur la conscience : le citoyen ne peut « céder à la force », il doit obéir de bon gré.

1. Nous pensons aux manifestations d'une religion révélée dans une cité où seul l'exercice de la religion naturelle serait un service public.

2. *Relect. de potestate civili*, n. 17, Lyon, p. 200.

3. *De Legibus*, III, XXI, 8.

4. *Ibid.*, in fine.

Peut-être, sans trop s'aventurer, est-il permis d'aller plus loin. En effet, la loi étant juste par définition, c'est-à-dire conforme au bien commun, et non contraire aux autres préceptes du droit naturel, on ne voit pas comment le citoyen échapperait à l'obligation de conscience non seulement de lui obéir, mais encore de lui apporter son adhésion générale ; en d'autres termes, on ne voit pas comment la conséquence du pouvoir civil ne serait pas d'exiger, outre un acte, une certaine attitude intérieure, sous peine de péché. Il est vrai que dans la mesure où la loi civile se borne à reproduire une disposition de la loi naturelle, cette disposition doit exister déjà dans la conscience. Mais nous savons que le pouvoir humain s'étend au delà ; il a son autorité propre, qui lui permet de qualifier nombre d'actes en fonction de leur utilité sociale<sup>1</sup>. Or, dans ce cas, n'est-il pas évident qu'il introduit par lui-même une obligation identique dans sa nature à celle qui résulterait de la loi naturelle si elle s'appliquait à ces actes<sup>2</sup> ? Les perspectives morales de l'homme tout entier ne sont-elles pas modifiées par des commandements auxquels il n'est soumis qu'en sa qualité de citoyen ? Cette souplesse de Suarez, qui lui permet de détacher, dans une certaine mesure, le droit positif du droit naturel, ne se retourne-t-elle pas contre la liberté morale de l'individu ? C'est la dernière conséquence du principe qui veut que l'acte interne soit exigible lorsqu'il est nécessaire à la bonne exécution de l'acte externe requis par la loi<sup>3</sup>. Si, par exemple, le prince prétend interdire la lecture d'un livre critiquant son gouvernement, le sujet sera tenu en conscience, non seulement d'éviter la lecture, mais encore de trouver le livre mauvais politiquement, car il suffit que ce décret soit juste (et mille considérations de bien commun peuvent le justifier) pour rendre morale, utile, et donc obligatoire la défense qu'il édicte et la raison de cette défense.

1. Cf. *supra*, p. 34.

2. « Pour ce qui est de la force obligatoire, dit Vitoria, la loi humaine est la même que la loi divine ; par suite, pour savoir à quoi obligent les lois humaines, il faut les considérer comme divines » (*Relect. de potestate civili*, n. 18, Lyon, p. 202).

3. *De Legibus*, III, XIII, 11 ; et IV, XIII, 6.

Toutefois, il suffit que la loi puisse obliger en conscience <sup>1</sup> pour que nous puissions mesurer la portée d'une proposition stoïcienne que saint Thomas emprunte à Sénèque, et dont Suarez se sert pour soutenir sa notion générale d'un pouvoir civil uniquement soucieux d'honnêteté extérieure <sup>2</sup>. « Les corps, dit le Docteur Angélique, sont soumis aux seigneurs et recensés pour leur service, mais l'esprit est indépendant » <sup>3</sup>. Mais comment cette indépendance pourrait-elle exister dans le cadre du rationalisme social des scolastiques ? Voilà un Etat qui déclare se désintéresser, en raison de sa nature même, des problèmes qui se posent à la conscience personnelle ; la vie intérieure, il n'en a cure ; l'éducation, essentiellement affaire morale, ne le touche que par ses incidences sociales (très nombreuses d'ailleurs — et qui, par suite, légitimeront de multiples interventions politiques, mais inspirées de la notion de l'homme-moyen de la société et non de l'homme-fin de la société). Or ce même Etat reçoit le pouvoir de lier les consciences. On le déclare qualifié pour engager au delà du citoyen, qui lui appartient, la totalité d'une personne humaine à laquelle il ne fournit rien en échange. Cette fois l'équilibre est nettement rompu en faveur du groupe ; non seulement la communauté ne se soucie que d'elle-même, mais au surplus elle est en droit d'exiger la ratification de sa politique par les consciences particulières. On dira sans doute que cette obligation qui pèse sur la personne trouve sa compensation dans celle qui lie la Cité elle-même. Si le pouvoir civil peut doter ses décisions d'une certaine autorité morale, c'est qu'il n'est pas libre de les prendre à sa fantaisie et doit se comporter, lui aussi, conformément à la loi naturelle. Et s'il respecte la justice dans ses actes, n'est-il pas équitable que ceux-ci soient revêtus d'un prestige spécial aux yeux du citoyen ? Peut-être. Mais d'abord l'obligation de la personne est positive : adhérer ; celle de la collectivité n'est que négative :

1. Vazquez Menchaca, au contraire, oppose à cette obligation à charge de faute, une obligation à charge de peine, plus juridique que théologique, et donc beaucoup moins dangereuse (*Controv. illustr.* I, XIX, n. 8-17).

2. *De Legibus*, III, XIII, 3.

3. 2-2, q. 104, art. 5.

ne pas pousser le pragmatisme social au delà des bornes fixées par le droit naturel. Ensuite l'obligation de la personne existe aussi longtemps que le texte légal n'est pas officiellement réputé immoral. Or qui décidera à cet égard, qui se portera garant de l'injustice ou de la justice de la loi ? En fait, chez nos scolastiques, le législateur lui-même. Nous retrouvons, en somme, du point de vue du citoyen, après l'avoir considéré du point de vue de la Cité, le fameux problème des garanties qui devraient entourer la confection de la juste loi.

Il faut donc dire que Suarez, en renforçant l'autonomie du droit positif, a étendu le champ de l'intérêt, mais sans relâcher le lien qui unit celui-ci à la morale. De sorte que la politique est devenue de plus en plus politique tout en restant morale ; et que le citoyen, tout en étant de plus en plus largement asservi, l'a été toujours aussi profondément. C'est que ce docteur n'était pas porté (et maints théoriciens du droit naturel ne le seront pas davantage) à concevoir une obligation qui fût différente de la familière obligation morale, c'est-à-dire qui ne liât que les corps, et non l'esprit. Nous ne croyons donc pas que le concept scolastique du droit, au moins tel qu'il résulte, selon Suarez, de la pure raison naturelle, soit propre à assurer la protection des libertés personnelles.

Cependant il convient d'être équitable et de ne pas passer sous silence les garanties de l'individu. Car l'homme a des droits qui s'attachent à sa dignité de nature rationnelle. Mais cette dignité ne trouve dans la Cité aucune expression juridique *a priori* : elle n'empêche pas le citoyen d'être considéré par le « tout » comme un moyen, non comme une fin ; et il n'existe pas de limite nécessaire à cette subordination.

Ce qui est vrai, c'est que le principe de la loi juste implique pour l'individu une double conséquence : la loi doit être conforme et à l'utilité générale (donc ne pas léser les intérêts du citoyen en tant que tel) et à la justice (donc ne pas blesser les principes de la personne en tant que telle).

S'il s'agit de l'utilité, on ne voit qu'un moyen relativement sûr de la garantir, c'est l'acceptation des intéressés ; il

ne peut y avoir, dit Suarez, « de meilleur signe de la conve-  
nance de la loi pour le bien commun du peuple entier »<sup>1</sup>.  
Cependant notre docteur n'en rejette pas moins l'accepta-  
tion populaire comme condition de la validité de la loi ; car,  
sauf le cas de la démocratie — qui devient par suite le seul  
où la garantie du citoyen soit organisée — le pouvoir a  
été transféré et le peuple en est dessaisi<sup>2</sup>. Argument volon-  
tariste sans doute, mais nous ne voyons pas quelle sécurité  
intrinsèque apportent les partisans du droit institutionnel,  
quand il s'agit de reconnaître le bien objectif. Il est vrai  
que Suarez déclare qu'une loi juste, mais trop onéreuse aux  
assujettis pour être utile, n'oblige pas ; toutefois que de  
réserves en pratique ! Il conseille de respectueuses représen-  
tations au prince, « mais si celui-ci persiste dans son opinion,  
il faut conserver et accepter la loi, parce qu'en rigueur elle  
est supposée valable lorsqu'elle n'est pas supposée injuste »<sup>3</sup>.  
Il y a une dernière exception : si la majorité du peuple  
n'observe pas une loi, on n'est pas obligé par elle, mais  
encore faut-il avoir la conviction que l'observance serait  
une cause de sédition — c'est-à-dire que le pouvoir de la  
loi cède devant une menace révolutionnaire seulement<sup>4</sup>.  
Donc, du point de vue de l'utilité, les sûretés normales et  
paisibles n'existent pas en dehors de la démocratie.

Dès lors, nous tournant du côté de l'éthique, nous dirons  
que le principe de la moralité de la loi, qui fait la dépendance  
morale de l'homme, constitue aussi sa seule garantie : plus  
de justice, plus de loi, partant plus d'obligation ; l'être  
rationnel a le droit de n'être gouverné que selon la justice,  
d'exiger, en somme, que la volonté de l'Etat — pour autant  
qu'elle l'affecte — porte uniquement sur une matière  
conforme à la loi naturelle. Sinon il a le droit de résister au  
tyran. Toutefois il n'est pas douteux que la garantie dont  
il s'agit ici ne soit extrêmement théorique. Cela res-  
sort de son fonctionnement pratique, tel qu'il est proposé  
par les théologiens de la tendance la plus représentative,

1. *De Legibus*, III, XIX, 2.

2. *Op. cit.*, III, XIX, 7.

3. *Op. cit.*, III, XIX, 12.

4. *Op. cit.*, III, XIX, 13.

c'est-à-dire les partisans de Vitoria, Suarez et Marquez<sup>1</sup>.

Nous n'entrerons pas dans les détails, car ces thèses, malgré leur grand retentissement historique, ne répondent plus guère aux préoccupations du XVIII<sup>e</sup> siècle. Renvoyant à l'essai de M. Fernández de Velasco sur le tyrannicide (*Revista de Ciencias jurídicas y sociales*, n° 5) et à un article de M. Puig Peña<sup>2</sup>, rappelons seulement la distinction classique entre le tyran *quoad titulum* et le tyran *quoad administrationem*.

Le premier n'est autre que l'usurpateur et ici la doctrine devrait dérouler rigoureusement ses conséquences : la loi, même si elle est juste quant à l'objet, n'en est pas moins viciée par l'illégitimité de son auteur ; donc elle n'existe pas. Cependant les théologiens s'ingénient à trouver des arguments qui commandent l'obéissance. Vitoria explique que dans ce cas les lois utiles et qui seraient donc justes avec un législateur légitime doivent être considérées non comme données par le tyran, mais comme voulues par la république en raison de leur utilité ; de sorte qu'elles obligent — ce qui est conforme à son objectivisme. Et d'ailleurs, remarque-t-il la solution contraire « serait au détriment manifeste de la république »<sup>3</sup>. Quant à Suarez — et nous nous en tiendrons au *De Legibus* sans recourir à la célèbre *Defensio fidei* — il rejoint à peu près la théorie précédente. Il distingue, parmi les exigences du tyran, les actions honnêtes, qui ne lèsent aucun tiers, c'est-à-dire dont l'exécution ne mobilise pas la puissance publique : elles peuvent être accomplies justement, car cette obéissance n'implique rien d'autre qu'une certaine tolérance ennemie du scandale. Mais les actions qui lèsent les tiers, ou requièrent pour leur juste exécution l'intervention du pouvoir légitime, semblent nécessiter une attitude inverse ; toutefois comme s'il craignait de s'être trop avancé, Suarez ajoute que si la communauté paraît tolérer le tyran et cède à la force, cette passivité vaut consentement tacite et supplée de la part des sujets, sinon

1. Selon une classification déjà ancienne de Cánovas del Castillo.

2. *La influencia de Fr. de Vitoria en la obra de Hugo Grotius*.

3. *Relect. de potestate civili*, n. 23, Lyon, p. 209.

de celle du tyran, à l'absence de pouvoir véritable<sup>1</sup>. Il est clair que le mobile de l'illustre casuiste n'est ici que de sauvegarder avant tout la continuité de l'Etat, sans pourtant sacrifier nettement le principe de la moralité du pouvoir et il y parvient en supposant un retour tacite et provisoire de la faculté législative à la république, en attendant que le tyran soit lavé de son vice originel par la prescription : ce qui doit suffire à calmer les scruples de conscience du citoyen. On voit par là que la même souplesse réaliste inspire toujours les solutions suaréziennes ; on voit aussi que ces dernières, sur le plan rationaliste, finissent par réduire une fois de plus l'indépendance morale de l'homme en face de la Cité.

Au surplus la pensée du *Doctor eximius* se révèle sans doute assez profondément, lorsque, généralisant la question, il refuse de lier directement la valeur morale du prince à la force obligatoire de ses lois : « des inconvénients beaucoup plus considérables pour le bien commun résulteraient d'une dépendance du pouvoir civil à l'égard de la foi privée ou des bonnes mœurs du prince, car il n'y aurait ni paix ni obéissance dans la république ; chaque sujet voudrait juger son supérieur, et, par suite, lui refuser obéissance ; ce qui est parfaitement absurde »<sup>2</sup>. Tel est le principe : la morale, qui sanctionne les mesure d'ordre public au-dedans de la conscience, ne peut être retournée par cette conscience contre l'ordre public lorsque celui-ci est imposé par un législateur immoral (par un usurpateur en particulier). Les intérêts spirituels de l'homme sont sacrifiés aux intérêts pratiques du citoyen.

Il est vrai que Suarez paraît assez catégorique lorsqu'il s'agit d'un tyran *quoad administrationem*, c'est-à-dire d'un législateur à titre légitime, mais immoral dans une prescription particulière. A l'égard de celle-ci, notre théologien professe donc qu'elle n'est pas une vraie loi et que « les sujets peuvent et doivent refuser l'obéissance au roi pour un tel précepte, s'il est inique, quoiqu'ils ne puissent pour cela lui refuser totalement l'obéissance quant aux choses

1. *De Legibus*, III, X, 9.

2. *Op. cit.*, III, X, 10.

justes »<sup>1</sup>. Pas d'insurrection générale, mais, sur ce point, pas d'obéissance. Solution qui sans doute est franche et hardie. Mais pratiquement qui jugera de cette immoralité, la plupart du temps voilée et moins facile à reconnaître que le vice essentiel de l'usurpateur ? N'en doutons pas, ce ne sera pas le sujet lui-même ; ce ne sera pas la conscience personnelle. Tout au moins cela semble résulter d'un texte que nous avons cité plus haut et que nous confirmerons par une proposition de Vitoria : celle où traitant de l'examen moral qui doit précéder toute entrée en guerre, il déclare que « les citoyens qui ne sont pas appelés dans les conseils du roi et n'ont pas à donner leur avis, ne sont pas obligés d'examiner les causes de la guerre ; ils peuvent légitimement combattre et s'en tenir à l'avis de leurs supérieurs »<sup>2</sup>. Si la guerre est injuste, la mobilisation n'est-elle pas une loi immorale ? Dès lors seuls les hauts fonctionnaires ont le pouvoir de juger de la moralité de la loi, tandis que l'obligation morale pèse sur toutes les consciences<sup>3</sup>.

Concluons : il y a chez le citoyen un déséquilibre manifeste entre le poids de l'obligation morale et l'inconsistance du droit politique. Tel est le cœur du problème. Quel l'obligation juridique fût dotée d'un prolongement moral, c'était dans la logique du système éthico-juridique (et aussi dans la ligne, en fait, de certaines conceptions modernes). Mais que le droit moral ne fût doté d'aucun prolongement juridique nécessaire en droit naturel, cela rompait l'harmonie de l'édifice et devait avoir historiquement une influence décisive. En effet, puisque la doctrine scolastique n'osait pas inscrire les droits politiques de l'homme parmi ses autres droits naturels<sup>4</sup>, puisqu'elle les sacrifiait à sa tendance

1. *Op. cit.*, III, X, 7.

2. *Relect. de jure belli*, n. 25, Baunet, p. 288.

3. Nous ne pouvons passer sous silence l'application que certains Dominicains espagnols ont cru devoir faire récemment de la doctrine scolastique en matière de tyrannie (Cf. notamment l'opuscule du P. Menéndez Reigada, intitulé *La guerra nacional española ante la moral y el derecho*). Il est au moins singulier de constater ce scrupule soudain en matière de légalité chez des docteurs qui s'étaient signalés par une extrême indulgence à l'égard d'un régime dictatorial dont les tendances cléricales étaient plus apparentes que la légitimité.

4. Nous n'oublions pas Mariana, Vazquez, etc... Mais ces derniers ne pouvaient guère que proposer une réserve tacite des droits politiques de la *commu-*

empiriste (c'est-à-dire aux prescriptions positives du problème *pactum subjectionis*), une autre école devait formuler ce principe, celle des théoriciens protestants. Voilà peut-être la différence la plus profonde qui sépare l'ancien droit naturel du nouveau, du moins à partir du moment où ce dernier assimile l'héritage de Locke, de Jurieu et surtout de Rousseau. Nous y reviendrons. Qu'il nous suffise pour l'instant de marquer cette limite de la construction classique : on y voit compromise la pleine reconnaissance des droits de la personne par la souplesse et l'empirisme, ou, en termes moins nobles, par le respect de l'ordre établi.

## VI. LE RATIONALISME ET LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE

Si nombreux sont les travaux récents qui ont été consacrés à cet aspect de la scolastique espagnole que nous pourrions presque ici nous abstenir de toute explication. Le rôle capital de Vitoria dans la création du droit international est aujourd'hui généralement reconnu et il a valu à ce docteur et à ses successeurs — dont Suarez — l'honneur de multiples recherches. Celles-ci, cependant, ne répondant pas exactement, comme nous l'avons dit, à la fin particulière de notre étude, nous soulignerons dans ce domaine quelques idées propres à mettre en lumière les contours du rationalisme suarézien.

Et d'abord il faut insister sur ce fait que nulle considération religieuse n'intervient pour fonder la légitimité d'un pouvoir civil ni, par suite, celle d'une communauté. On sait que Vitoria a refusé d'admettre la différence de religion comme cause de juste guerre et qu'il a magnifiquement soutenu le droit des Etats indiens ; on sait aussi que s'affranchissant complètement sur ce point de l'esprit du Moyen âge, il a condamné les derniers restes de théocratie médiévale en rejetant les deux pouvoirs temporels universels d'origine

*naulé* au moment du contrat ; ils ne pouvaient faire recevoir un droit de l'homme à la liberté politique, alors que toute la tradition admettait l'esclavage et jugeait légitime l'acte par lequel une personne aliénait à autrui sa liberté et celle de ses enfants. — Le lecteur pourra trouver une interprétation traditionaliste de ces questions, en ce qui concerne Suarez, sous la plume du P. Izága (*La autoridad suprema civil según Suárez*).

chrétienne, celui de l'Empereur et celui du Pape : il a enfermé le premier dans les possessions personnelles du Chef de l'Empire et le second dans la Chrétienté, au spirituel et, indirectement, au temporel<sup>1</sup>. Tout en reprenant ces positions, Suarez a consacré deux chapitres du *De Legibus* (III, IX et X) à l'analyse du pouvoir des princes infidèles ou pécheurs. « Il est certain », dit-il, « que ce pouvoir ne requiert chez le prince ou chez le sujet en qui il réside ni la foi ni un autre don surnaturel ... Car il relève du pur droit naturel, comme nous l'avons prouvé, de sorte qu'il appartiendrait aux hommes quand bien même ils auraient été créés dans l'état de pure nature sans être en rien ordonnés à une fin surnaturelle... La foi et les autres dons sont d'un ordre supérieur ; ils ne peuvent donc être requis en droit naturel pour ce pouvoir »<sup>2</sup>.

Le système est ainsi parfaitement cohérent : de même que la Cité, en soi, est indifférente à toute préoccupation spirituelle, de même son autorité, en face des autres cités, n'est nullement fonction, en droit tout au moins, des opinions religieuses de son prince. Et Suarez écarte aussitôt une objection selon laquelle son argument, valable avant la révélation, ne l'est plus depuis que la nature humaine a été élevée à la connaissance de sa fin surnaturelle ; en effet, dit-il, « même si l'on pose la lumière de la foi, il est impossible de prouver par une raison véritable que ce pouvoir suppose nécessairement la foi »<sup>3</sup>. Solution qui peut se réclamer du principe thomiste : « *jus divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione* »<sup>4</sup>. Dès lors, dans la société des nations, aucun membre ne devra être disqualifié ou seulement diminué en raison de sa position religieuse.

Si nous insistons sur ces textes, ce n'est pas qu'ils nous paraissent méconnus. Mais il faut noter que le droit international du XVIII<sup>e</sup> siècle, si éloigné de toute mystique, chercherait vainement à s'opposer sur ce point à celui du

1. *Relect. de jure belli*, n. 10, Baumes, p. 277.

2. *De Legibus*, III, X, 2.

3. *Op. cit.*, III, X, 3.

4. 2-2, q. 10, art. 10.

siècle d'or, quoi que ses auteurs aient pu en penser et en dépit de leur tendance à trouver dans Grotius le premier droit laïcisé. En outre, il convient de ne pas se laisser influencer une fois de plus par la sonorité proprement religieuse que prend l'expression « corps mystique » dans un passage comme celui-ci : « Tout groupement terrestre doit être considéré comme membre organique de cette *Civitas Dei* qui embrasse le ciel aussi bien que la terre... L'humanité est un *corpus mysticum* fondé et gouverné par Dieu lui-même »<sup>1</sup>. Mais si l'on se rappelle ici ce qu'il faut entendre par Dieu en tant qu'auteur de la loi éternelle, et par corps mystique dans le rationalisme scolastique, si par ailleurs on a présentes à l'esprit les définitions suaréziennes citées plus haut, on verra que toutes ces notions s'accordent fort bien entre elles, mais non avec celles de *Civitas Dei* pour autant que celle-ci exprime une réalité qui est de l'ordre de la grâce. C'est que la formule de Gierke lui a été inspirée par la doctrine médiévale, non par les rationalistes du siècle d'or.

Ceci dit, le texte du grand juriste allemand nous introduit clairement à la conception organique de la société internationale, telle que Vitoria l'a héritée de ses prédécesseurs. Nous ne nous attarderons pas sur le renouvellement que ce docteur y apporta, renvoyant de préférence le lecteur à l'étude des P.P. Delos ou Menéndez Reigada<sup>2</sup>. Marquons simplement que deux forces s'affrontent : l'une est celle de la Cité, communauté parfaite, qui vise à la totale indépendance car, comme dit Vitoria, citant Aristote, « elle doit se suffire à elle-même »<sup>3</sup>; l'autre est celle du genre humain qui constitue « *aliquo modo* une république universelle »<sup>4</sup>, antérieure aux divisions nationales et dont, par suite, la loi s'impose aux nations. Il y a ainsi plusieurs corps mystiques et donc plusieurs droits : le droit des gens, né du « tout »

1. Otto Gierke, *Les théories politiques du Moyen âge*, p. 100.

2. Pour ce dernier, cf. *El sistema ético-jurídico de Vitoria*.

3. *Relect. de jure belli*, n. 5, Baunet, p. 274, encore que, selon la remarque du P. Delos, *sibi sufficiens* désigne avant tout une fonction interne dans cette philosophie à laquelle la notion de souveraineté demeure étrangère (Cf. *La société internationale*, p. 220).

4. *Relect. de potestate civili*, n. 21 ; Lyon (p. 208), donne *aliquando*, que Salamanque (p. 94) corrige en *aliquo modo*.

universel, les divers droits positifs, nés des diverses « totalités » humaines. Ces données préparent singulièrement les voies aux partisans de l'objectivisme juridique, et cela d'autant plus que Vitoria, s'il confie aux Etats eux-mêmes la mission de faire respecter les normes du droit des gens, par la guerre, semble cependant considérer que cette action se fait en vertu d'une délégation de la communauté universelle<sup>1</sup>. Le bien de tous exige que l'ordre soit assuré, et « il est nécessaire pour la commode administration des choses de ce monde de concéder ce pouvoir aux nations »<sup>2</sup>, en l'absence, ajoutent les exégètes, d'un organe spécial du bien commun de la société humaine.

Suarez au contraire, offre un terrain moins propice à la théorie objectiviste, malgré un texte célèbre où il affirme que le genre humain « a une certaine unité non seulement spécifique, mais aussi quasi-politique et morale » et que « chacune (des communautés parfaites) est *aliquo modo* membre de cet univers, en tant qu'elle appartient au genre humain »<sup>3</sup>. Mais il est certain que sa conception volontariste du pouvoir appelle comme dit le P. Delos « une conception absolue de la souveraineté des Etats »<sup>4</sup>. « Toutes les volontés étatiques, note ce critique, sont égales et ultimes. Dès que l'on est remonté à la volonté, sujet originel d'où découlent les manifestations de la puissance publique, l'on est parvenu au terme d'une impasse »<sup>5</sup>. De sorte que la tendance suarézienne est moins de faire agir les Etats en interprètes d'un bien commun objectif, que de les poser d'abord dans leur indépendance pour faire sortir de leur consentement réciproque (et généralement tacite) les principes directeurs de leurs relations.

Nous en donnerons un exemple relatif au droit de guerre : « en vertu de la pure raison naturelle, il n'était pas nécessaire que ce pouvoir résidât dans la république offensée ; car les hommes auraient pu instituer un autre mode de

1. *Relect. de jure belli*, n. 1, Baunet, p. 269.

2. *Op. cit.*, n. 5, Baunet, p. 274.

3. *De Legibus*, II, XIX, 9.

4. *La société internationale*, p. 247.

5. *Op. cit.*, p. 246.

vengeance ou confier ce pouvoir à un tiers prince qui eût été arbitre avec pouvoir de coercition ; toutefois le mode actuel, en raison de sa plus grande facilité et de sa meilleure adaptation à la nature, a été introduit par l'usage et est si juste qu'on ne peut résister à un tel droit »<sup>1</sup>. On voit quelle nuance sépare ce texte du passage précité de Vitoria : ils reconnaissent également que le système actuel est commode, mais si l'un se borne à le concéder au nom de la nécessité, l'autre semble le consacrer au nom du libre choix humain.

Divergence qui s'explique fort bien : Vitoria connaît un monde encore presque féodal où les groupes sont reliés entre eux par de nombreux liens de subordination ou de communion. Suarez observe des Etats puissants, enclins à se comporter selon les maximes réalistes de Machiavel et il s'efforce d'établir entr'eux des liens de coordination.

Avant de conclure nous présenterons deux observations plus précisément inspirées par l'objet de notre étude.

La première sera pour marquer le côté utilitaire de la politique extérieure. Que la guerre se fasse en vertu d'un droit propre ou d'une délégation universelle, elle se fait toujours pour venger une injure et obtenir une réparation particulière. La question de l'origine de ce pouvoir nous intéresse aujourd'hui que l'on tente de créer un organe spécial du bien collectif, mais elle a peu d'importance quant à la conduite de la guerre, c'est-à-dire du point de vue des derniers siècles. Les opérations militaires, qu'elles soient rapportées à une fin purement nationale ou à une fin générale, sont menées pratiquement en vue d'une fin immédiate : la victoire. Et l'on sait que pour parvenir à celle-ci les théologiens ne ménagent pas les moyens, car, selon la proposition de Vitoria, « dans la guerre nous est permis tout ce que requiert la défense du bien public »<sup>2</sup>. Certes nous n'ignorons pas que ce principe est entouré de sérieuses limitations, mais il faut dire aussi que ces dernières n'excluent pas les mesures les plus rigoureuses comme,

1. *De Legibus*, II, XIX, 8.

2. *Relect. de jure belli*, n. 15, Baunet, p. 281.

dans certains cas, la destruction de l'Etat ennemi. Le pragmatisme social est endigué, mais il va loin.

Il est vrai que la règle d'utilité engendre elle-même des restrictions : la guerre est faite en vue d'un certain avantage ; elle ne doit donc pas être entreprise ou continuée si les maux qu'elle entraînera paraissent devoir être supérieurs au bien qui en résultera<sup>1</sup>. Précepte dont l'application actuelle aurait de singulières conséquences. De même l'Etat belligérant ne doit pas, par une recherche trop systématique de son utilité propre, compromettre celle de l'univers entier<sup>2</sup>. On voit d'un cas à l'autre, mais chez Vitoria seulement, la notion de bien commun passer du plan de la cité à celui de l'humanité. Déplacement qui aurait pu être le point de départ d'une conception franchement objectiviste du droit international, mais dont la portée a été réduite à néant, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle surtout, par l'esprit de souveraineté et le culte des nations-reines...

Notre seconde observation concerne l'aspect moral des relations entre Etats. Tout d'abord nous nierons une fois de plus que cette moralité puisse être considérée comme extrinsèque à ces relations. Au dehors aussi bien qu'au dedans, l'Etat, s'il veut rester tel, ne procède que par justes lois<sup>3</sup> et — en cas d'injures subies — que par justes guerres. Ajoutons que cette union intime de la politique et de l'éthique produit ici ses effets habituels ; à la fois contrôle et consécration de l'utilité par la morale.

Dans le cas de la guerre, qui est le plus grave, on voit en effet la morale sanctionner les mesures nécessaires à la victoire ; car la guerre, dit Vitoria, est nécessaire au maintien de l'ordre dans le monde, et « tout ce qui est nécessaire au gouvernement et à la conservation de l'ordre est de droit

1: *Relect. de potestate civili*, n. 13, Lyon, p. 191 et Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. 4, n. 8.

2. *Ibid.*, mais Suarez ne reprend cette idée que sur un plan purement religieux.

3. Le P. Delos (*op. cit.*, p. 270), auquel nous pensons ici, ne parle plus cette fois d'un domaine moral isolé, celui du confesseur ; mais il ne semble pas porter assez d'attention à la signification de cette notion morale : pour Suarez, un pouvoir injuste n'est pas un pouvoir *immoral*, c'est un pouvoir *inexistant*, c'est une violence pure. Son vice moral est aussi un vice juridique.

naturel »<sup>1</sup>. Mais la double restriction utilitaire du droit de guerre que nous avons vue, se trouve aussi revêtue de la sanction du droit naturel. Au surplus dans ce domaine, les limitations du droit l'emportent sur la légitimation du fait : c'est que la guerre ne doit pas être considérée seulement comme un moyen d'assurer le bien commun d'un groupe particulier ; elle doit être située d'abord dans son milieu véritable, qui est une société de cités (que cette société soit par ailleurs organique ou atomique). Il y a là un monde nouveau, qui engendre des rapports nouveaux et se trouve dominé par des principes nouveaux : la communauté y change de plan ; après avoir été le centre, elle devient un centre parmi plusieurs. De même une autre morale, une autre justice s'appliquent, celles de qui relève l'individu.

Dès lors la guerre d'expansion, si justifiée qu'elle paraisse du dedans, n'est plus, vue du dehors, qu'un brigandage<sup>2</sup>. Par suite la seule guerre admise par les théologiens a pour but de venger une injure<sup>2</sup>, c'est-à-dire de punir une violence commise par un injuste agresseur, car l'ordre moral régit les groupes en tant que parties du genre humain. Cette guerre a donc le caractère d'une action judiciaire intentée au nom d'un principe ; elle est grevée de certaines servitudes. Le justicier, avant de se résoudre à entrer en campagne, doit se livrer à un véritable examen de conscience et, vainqueur, ne pas agir en accusateur, mais en arbitre impartial entre ses adversaires et ses sujets. De sorte que la règle utilitaire qui tend au bien propre de la communauté parfaite, se trouve cette fois comme renouvelée — nous n'osons dire transcendée, sur ce plan de pure nature — par son union indissoluble avec le principe de justice.

Cette théorie laisse d'ailleurs subsister bien des lacunes. La guerre-jugement peut servir de prétexte à des interprétations singulières : elle ouvre la voie à un courant d'idées au bout duquel on risque de rencontrer la guerre-croisade. Certes — hâtons-nous de l'ajouter — croisade prendrait évidemment chez Suarez un sens traditionnel. Par exemple

1. *Relect. de jure belli*, n. 19, Baumet, p. 283.

2. *Op. cit.*, n. 11, Baumet, p. 277.

il y a des textes qui autorisent un prince, même infidèle, à combattre un voisin, ennemi de ses propres sujets, qui s'opposerait à ce que des prédicateurs répandissent parmi eux une exacte connaissance de la loi naturelle<sup>1</sup>. Voilà le type du conflit idéologique et militaire à la fois : mais en fait une telle intervention serait une très authentique croisade religieuse et qui, pour cette raison, se déclancherait en faveur d'une religion révélée, non d'une religion naturelle. Ce qui la situerait sur le plan de la Foi, que nous examinerons plus tard. D'autre part, il est clair que dans les conditions anciennes de la guerre tout ce moralisme, que nos théologiens versent à flot, pouvait jouer un rôle purificateur. Seulement si nous tournons nos regards vers une période historique légèrement plus récente, la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle en particulier, nous voyons aussitôt combien d'hypocrisies tendent à emprunter ce manteau de vertu et de désintéressement. Les examens de conscience prescrits aux responsables avant le déclenchement de la lutte, deviennent autant d'actes de foi dans le bon droit national et d'habiles plaidoiries dont la sincérité va croissant. La notion du combattant-champion de la loi supérieure de l'humanité favorise une mise en scène publicitaire dans laquelle les peuples modernes sont passés maîtres. Le principe de la moralité des moyens ordonnés à la fin naturelle de la guerre permet, appliqué aux conflits de masse, la légitimation de massacres beaucoup plus étendus que ceux auxquels pouvaient songer Vitoria ou Suarez. Enfin la règle du vainqueur-arbitre entre les parties autorise celui-ci à accabler son adversaire en se plaçant sous les auspices de la morale la plus élevée. En un mot, cette doctrine conçue pour quelques princes belliqueux, mais parents par la formation et même souvent par le sang, se trouvera amplement désarmée dans un monde de nations cohérentes, exaltées, et qui, à partir de la Révolution française, sauront donner un sens nouveau et purement temporel au vieux mot de croisade.

C'est que dans ce domaine, comme dans les autres, le système éthico-juridique des scolastiques demeure une

1. *De charitate*, disp. XIII, sect. 5, n. 8.

construction abstraite ; il se cantonne dans les principes et oublie d'indiquer la structure, même sommaire, des institutions susceptibles de leur donner corps. Ici il se contente de constater le mode habituel de juridiction internationale : la guerre, et il s'efforce de lui injecter un contenu idéologique satisfaisant. Mais cela suppose la bonne foi des exécutants et surtout le triomphe de la justice. Si l'injustice l'emporte (et cela sera fréquent, car la doctrine, qui place nécessairement le droit d'un seul côté, méconnaît par cela même les nuances qui résultent, dans la plupart des cas, du partage des responsabilités), l'édifice verbal s'écroule en entier : la république universelle qui, selon Vitoria, déléguaît le champion du droit à la punition du coupable, perd son procès. En vérité il est permis de se demander si le défaut d'aboutissement dont souffre cette philosophie internationale est dû uniquement à l'aveuglement des auteurs post-vitoriens ; lorsque la *Relectio de jure belli* nous parle de la commodité du système traditionnel, est-ce une pure concession de fait ou n'est-ce pas déjà un argument de droit ? Les sympathies de la doctrine pour les solutions empiriques sont trop constantes pour n'avoir exercé aucune influence sur ce point ; il semble que cette tendance de l'Ecole explique pourquoi l'incontestable grandeur de Vitoria n'a pas été historiquement plus féconde.

Encore une fois, l'héritage théorique a dû paraître à Suarez sensiblement cohérent. Guidé par sa souplesse et son sens du réel, il s'est sans doute orienté tout naturellement dans le sens conformiste en présence des deux interprétations possibles de la conception qui lui était léguée. Car l'ordre moral qu'il s'agit de sauvegarder peut s'entendre comme un bien concret, comme l'expression d'un certain équilibre de la société internationale en tant que réalité vivante, bref comme l'invitation à un effort d'organisation commune ; et telle est bien la conclusion que la critique objectiviste cherche à dégager des études vitoriennes. Nous ne voyons pas d'ailleurs, redisons-le, comment une doctrine qui se contente d'opposer l'idéal moral aux contingences politiques sans chercher à isoler dans le milieu social la racine d'une institution susceptible d'incarner tout ou

partie de ces espérances — sans même tenter de définir les premiers linéaments d'une telle institution —, nous ne voyons pas, disons-nous, comment une doctrine qui se satisfait si aisément de la réalité du présent pourrait donner naissance à une si profonde transformation. Or d'autre part cet ordre moral peut n'être qu'un ensemble de principes abstraits, de préceptes destinés moins à renouveler les conditions de la collaboration internationale qu'à servir de phare aux membres de la « république universelle » dans leurs activités indépendantes respectives ; et ce dernier point de vue semble bien être celui de Suarez : les Etats se sont définitivement affranchis, mais leur politique doit être juste, par nécessité intrinsèque. La morale est toujours au cœur du problème, mais dans un cas elle comporte un certain dynamisme qui fait défaut dans l'autre, c'est-à-dire que du côté de l'éthique comme du côté juridique, nous trouvons au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle le même retombement, la même résignation.

Est-ce pour cela que Suarez renforce la justice, idéal un peu statique, par un principe plus actif, celui de charité ? Le fait est qu'il traite de la guerre dans le *Tractatus de Charitate*. Et cela pose un dernier problème : sommes-nous ici dans l'ordre de la nature ou dans celui de la grâce ? Suarez a dit en effet des vertus théologiques que la raison naturelle n'en connaît rien<sup>1</sup> et l'on peut se demander si cet appel à la charité ne nous fait pas sortir du cadre rationaliste. Mais nous voyons dans le préambule du traité en question que cette vertu, sans se confondre avec la justice, en constitue cependant le principal mode (*praecipua affectio*). Elle détermine deux préceptes qui ordonnent l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Double commandement qui s'inscrit à la fois sur le plan naturel et sur le surnaturel. Parlant de la charité envers les hommes, Suarez écrit : « Ce précepte est naturel ou surnaturel selon qu'il s'applique à un acte naturel ou surnaturel. Le premier point est assez évident, soit que le dicte la raison naturelle, soit que rien ne soit plus nécessaire à la conservation du genre humain

1. *De Legibus*, III, XII, 8.

et à la préservation de la paix et de la justice, soit que le péché contre le prochain devienne impossible autrement »<sup>1</sup>. Quant au rapport des deux modes du précepte, notre auteur l'explique ainsi : « l'amour naturel », dit-il, « suffit pour les œuvres courantes, mais souvent il faudra que cet acte soit surnaturel quand l'œuvre est extrêmement difficile et surnaturelle, ou quand la tentation, le danger d'inimitié ou de vengeance sont si forts qu'ils paraissent moralement insurmontables sans le secours de l'amour surnaturel »<sup>2</sup>. Il résulte de ces distinctions que la charité, tout en appartenant, au moins partiellement, à l'ordre de la nature, pénètre la justice, y introduit comme un ferment actif et la déborde de toutes parts. Le moralisme un peu conservateur de la juste loi s'enrichit ainsi, s'affine et se développe sur deux degrés au lieu d'un seul : le premier est celui de la stricte justice. Quiconque offense la justice, blesse du même coup la charité ; mais celle-là peut être sauvegardée sans que celle-ci soit satisfaite. Par exemple, le prince qui pousse la guerre au point de nuire à son propre Etat, viole le principe du bien commun et pèche contre la justice ; mais celui qui dans une juste guerre inflige à son adversaire une lourde indemnité, légitime sans doute, mais dont il pourrait se passer, ne pèche pas contre la justice, mais contre la charité<sup>3</sup>.

Cette zone intermédiaire entre les obligations proprement religieuses et celles qui sont requises nécessairement pour la composition de la règle juridique, cette zone facultative en somme, n'intéresse que la conscience morale du prince mais non, si j'ose dire, sa conscience professionnelle. Ici, mais ici seulement, le reproche que le P. Delos adresse à Suarez trouve son application ; nous sortons du domaine du droit, et même, pouvons-nous presque dire, nous sortons du domaine du rationalisme. Car, en fait, cette conscience morale du souverain ne saurait être séparée de sa conscience chrétienne ; malgré toutes les distinctions scolastiques, la notion de charité nous transporte dans un monde nouveau,

1. *De charitate*, disp. V, sect. 4, n. 2.

2. *Op. cit.*, disp. V, sect. 4, n. 4.

3. *Op. cit.*, disp. XIII, sect. 4, n. 8

celui de la foi. Nous le retrouverons. Mais en attendant, notons seulement que Suarez se borne à invoquer la « charité dûe à l'Eglise » pour arrêter un prince qui compromettrait dans une juste guerre le bien de la communauté internationale<sup>1</sup>. Certes Vitoria avait songé aussi à la sécurité de la chrétienté, mais parallèlement il se préoccupait de celle de l'*Orbis*<sup>2</sup>. Le recul est net, et doublement : Suarez n'a pas utilisé le principe d'une société humaine organique ; il a rejeté dans les profondeurs de la vie intérieure, rationaliste ou religieuse, les obligations qui excédaient l'obligation éthico-juridique de stricte justice ; elles seules, sans doute, mais avec elles tout un monde possible. De ce recul Suarez lui-même porte sans doute largement la responsabilité ; mais outre sa part, il y a celle d'une école plus soucieuse d'interpréter le monde que de le transformer.

Parvenus au terme de ce trop long chapitre, nous pouvons en rassembler d'un mot les principales conclusions.

La doctrine scolastique poursuit son évolution. Soit par l'effet de sa logique interne, soit sous l'influence de l'humanisme, elle développe ses conséquences rationalistes.

Nous voyons les antinomies que le rationalisme introduit en Dieu se résoudre, en fait, au détriment de sa toute-puissance, comme si le suarézisme se fût donné pour mission de justifier la formule de Spinoza : « Dieu n'agit pas de par la liberté de sa volonté »<sup>3</sup>. Nous voyons le moralisme se fonder d'autant plus solidement qu'il est ainsi mieux préservé des surprises que la liberté divine pourrait ménager aux hommes. Ceux-ci n'ont qu'à se maintenir dans le cadre qui leur est préparé par la morale rationaliste : ils seront moraux dans la mesure où ils seront rationnels, c'est-à-dire dans la mesure où ils seront hommes et à l'image de leur Créateur.

Sur cette base s'édifie la philosophie sociale qui est tout entière « un système éthico-juridique », une doctrine du bien commun. Dans cette notion, l'utilité collective se

1 *Ibid.*

2. *Relect. de potestate civili*, n. 13, Lyon, p. 191.

3. *Ethique*, I, XXXII, cor.

compose avec le moralisme, sans que l'on sache nettement quel est l'élément dominant; il en résulte une cité qui, dans la personne humaine, n'envisage que le citoyen, sinon pour renforcer les obligations du second par les forces morales de la première. Il en résulte aussi, dans le champ international, une possibilité d'intégrer les divers Etats dans un « tout » supérieur, de dépasser le stade de la simple justice distributive. Mais elle ne se réalise pas plus dans la doctrine que dans les faits.

Pour quelque raison que ce soit, nécessité philosophique interne ou nécessité pratique externe, le suarézisme reste une construction inachevée, logique mais raide, séduisante pour le moraliste ou même pour l'homme d'Etat, mais étouffante pour l'homme tout court.

Serait-ce là le dernier mot d'un effort gigantesque ? On sait déjà qu'il n'en est rien. A côté de la tradition rationaliste, la tradition religieuse présente, sur un plan différent — et supérieur — ses vues propres qui prennent leur source dans la révélation et modifient les perspectives suggérées par la raison naturelle.

---

## CHAPITRE II

---

### *L'ORDRE DE LA GRACE OU LA SUPERSTRUCTURE RELIGIEUSE*

---

L'image que nous avons donnée de la pensée sociale du siècle d'or serait singulièrement inexacte, si nous ne nous hâtions pas de la compléter par un regard sur ses aspects religieux. On sait quelle importance ces derniers ont pu revêtir aux yeux d'une époque de foi ardente dont la psychologie était déterminée beaucoup plus par les institutions et la prédication chrétiennes que par des argumentations renfermées dans les limites de l'*aula* universitaire. Ce monde ne voyait jamais les idées qu'à travers un prisme religieux dont il faut tenir compte pour retrouver sa vision, qui existait encore au début du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Les docteurs eux-mêmes, si familiers que leur fussent les points de vue de la raison naturelle, semblaient mettre à plus haut prix leur érudition scripturaire et patristique ; dans les traités les moins susceptibles d'intéresser la foi, les preuves rationnelles n'interviennent généralement qu'à la suite d'une pieuse référence à un texte sacré ou vénéré. Et lorsque Vitoria éleva si solennellement le rôle du théologien au-dessus de celui du juriste, ce fut en invoquant la science du premier et l'ignorance du second en matière de lois divines. Le primat de la théologie n'était au fond pour lui que la conséquence du primat de la religion. Qui dira où finissait la raison et où commençait la foi chez ces grands hommes de Salamanque ou de Coimbre ? Question alors vide de sens ; leur rationalisme gardait pour eux une

valeur purement logique et restait étroitement lié au domaine de la révélation, sans que l'idée, si naturelle aujourd'hui, d'une dissociation réelle pût les retenir un instant. Non seulement ces docteurs, comme tout docteur catholique, ne séparaient pas les deux ordres, mais la préoccupation du premier ne les abandonnait jamais lorsqu'ils travaillaient à analyser le second<sup>1</sup>.

C'est pourquoi nous devons maintenant tenter d'analyser cette superstructure religieuse qui couronne la construction suarézienne et lui confère son équilibre véritable. Mais on peut concevoir doublement les relations du monde naturel et du monde surnaturel : en premier lieu, comme une transmutation des valeurs temporelles à la chaleur du foyer spirituel, et dans ce cas, nous verrons apparaître un Etat d'essence chrétienne et dont la structure naturelle aura été entièrement renouvelée par cette injection de sève religieuse. Solution qui correspond plus ou moins à la réalité historique que contemplent nos théologiens : cette structure nouvelle nous rappelle l'Espagne idéale du siècle d'or. En un mot, nous nous trouvons en présence de la théocratie, laquelle fera l'objet de notre étude dans la seconde partie de cet ouvrage.

D'autre part, il faut reconnaître que l'intervention du pouvoir spirituel n'entraîne pas nécessairement cette Cité théocratique. Car la théocratie suppose que l'Etat s'ordonne activement aux fins purement spirituelles de l'Eglise ; alors qu'il existe une autre possibilité, qui se concilie mieux, au fond, avec le préambule rationaliste de nos auteurs : l'Etat, se bornant à respecter et favoriser les autorités spirituelles dans leur activité (en tant qu'elle est ordonnée à la fin surnaturelle), fait abandon de ce domaine à l'Eglise et se consacre à ses fins propres dans le cadre des normes chrétiennes.

Néanmoins, nos docteurs n'arrivent pas à se décider complètement pour l'une ou l'autre solution. L'idéal théocratique de leur temps les porte parfois au delà des

1. « La théologie considère toute chose *sub ratione deitatis per revelationem cognoscibilis* » dit saint Thomas (I, q. 1, art. 7).

positions strictement requises par la théorie du pouvoir spirituel ; de sorte que leur conception ne paraît pas toujours très claire. Toutefois, ajournant provisoirement l'étude de la théocratie espagnole, nous essayerons dans le présent chapitre d'analyser le pouvoir spirituel et la théorie, assez modérée, de l'Etat catholique, telle qu'elle se dégage de l'œuvre juridique de Francisco Suarez.

Aussi tâcherons-nous avant tout de souligner les modifications que la révélation apporte à la construction rationaliste, en commençant par la genèse du pouvoir spirituel et en terminant par l'influence de ce pouvoir sur la vie sociale.

## I. RÉVÉLATION ET POUVOIR SPIRITUEL

Dieu n'est pas seulement le Dieu du rationalisme. Il est aussi le Seigneur qui inspire ses prophètes, parle à son peuple du milieu des nuées et lui dit : « Je suis l'Eternel ton Dieu »<sup>1</sup>.

Voici aussitôt un autre monde qui apparaît, celui de la révélation, au centre duquel se dresse la figure du Rédempteur. Ambiance profondément différente de celle que nous avons tenté d'analyser dans le précédent chapitre, ambiance à la fois historique et mystique, où le rationalisme ne règne plus.

De ce point de vue nouveau, la notion de Dieu et de ses rapports avec l'homme, placée jusqu'ici sous le signe de la nécessité et du moralisme, appelle d'énormes retouches. Ou plutôt, il faut en construire une autre entièrement, au nom de la gratuité et de la toute-puissance divines, de sorte qu'elle se juxtapose à la première et se développe parallèlement. Nous ne chercherons pas à préciser comment la théologie concilie ces deux conceptions antagonistes ; nous nous bornerons à relever quelques propositions très générales car, nous l'avons dit, les solutions de détail importent peu ici à notre sujet.

Nous marquerons par exemple, que sur le plan de la

1. *Exode*, XX, 2.

révélation, il s'agit moins de connaître Dieu comme cause première que de s'efforcer de le saisir en tant que Seigneur. Par ce nouveau processus, dont la vision béatifique constitue le couronnement, on s'évade du rationalisme et de ses antinomies, on affronte directement la transcendance divine. Et, dès lors, les perspectives se transforment; un esprit proprement religieux pénètre la notion de Dieu et celle de l'homme.

Dieu parle, et sa parole, recueillie dans l'Écriture, forme un corps de vérité à laquelle nulle science humaine ne se peut mesurer. Dieu s'incarne dans la créature, et l'Homme-Dieu promulgue la loi de grâce, institue son Eglise et signale sa présence par une foule de prodiges. Ces interventions répétées pourraient faire croire à quiconque ne connaît que le versant rationaliste de la pensée suarézienne qu'il s'agit ici d'un autre Dieu. Mais il va sans dire que Suarez ne nie pas les miracles, et toute la théologie s'attache à faire rentrer ces événements surnaturels dans le cadre de la loi éternelle; sans chercher plus loin, nous admettons avec saint Thomas que « si l'ordre des choses est considéré en tant qu'il dépend de l'une des causes secondes, Dieu peut alors agir en dehors de l'ordre des choses »<sup>1</sup>. Quoique celui-ci reste infrangible en tant qu'il dépend de la cause première, on voit comment, sur ce point, l'ordre de la grâce s'insère dans l'ordre de la nature.

Il en résulte la possibilité d'expliquer certains commandements de Dieu, tels que l'Ancien Testament, en particulier les rapporte et qui semblent aller directement à l'encontre de la loi naturelle. Dieu ne saurait dispenser de celle-ci, car ce serait faire fi des qualités intrinsèques des actes, et, comme dit Suarez, « rendre licite ce qui avant ne l'était pas... De sorte que chaque fois que Dieu rend licite un acte qui paraissait prohibé par le droit naturel, il ne le fait jamais en tant que pur législateur, mais en vertu d'un autre pouvoir »<sup>2</sup>, celui dont il dispose en tant que Seigneur et Juge suprême. C'est ainsi qu'il faut voir chez Abraham

1. Q. 105, art. 6.

2. *De Legibus*, II, XV, 19.

non pas un homicide violateur de la loi, mais un instrument du Maître de la vie et de la mort. La même solution prévaudra s'il s'agit d'expliquer les massacres généraux dont il est question dans la Bible ou les interventions particulières de Dieu qui contredisent les règles rationnelles<sup>1</sup>.

On peut dès lors distinguer à côté de l'ordre naturel un autre ordre que nous nous risquons à nommer ordre providentiel. Car en effet la Providence de Dieu ne rentre pas exactement dans le cadre du rationalisme ; plus précisément, si elle correspond à la loi éternelle au sens le plus large, elle dépasse la loi éternelle prise au sens étroit, c'est-à-dire en tant qu'elle a pour propriété de donner des règles générales et fixes<sup>2</sup>. Or la loi restreinte est celle qui sert de fondement à la loi naturelle et à l'ordre des choses, et donc au monde cohérent, harmonieux, compréhensible à l'homme ; tandis que l'autre, qui embrasse absolument tous les actes de Dieu, légitime parfois des interventions qui, inspirées par des raisons particulières, troublent l'ordre normal et stable. Par exemple, lorsque Dieu arrête le soleil, c'est un désordre au regard de la loi rationnelle et pourtant c'est encore rationnel puisque par là satisfaction est donnée à des serviteurs de Dieu qui le méritent. Mais pourquoi la Divinité veut-elle accomplir sa justice au détriment d'une autre règle qu'elle a elle-même posée, voilà ce que Suarez ne nous dit pas. En réalité la cohérence rationnelle n'est sauvegardée ici que dans les mots. D'une part il y a une rationalité véritable (autrement dit, valable humainement) et d'autre part il y a une rationalité qui échappe à notre raison, celle que seul Ockam pourrait justifier en disant que tel acte est rationnel (ou doit être révééré comme tel) du seul fait qu'il est un acte de Dieu. D'une part il y a un système adapté à la parfaite stabilité de l'Etre suprême, et d'autre part il y a une notion composite et purement verbale qui intègre à la fois cette cohérence éternelle et le Seigneur-Juge, et que l'on peut appeler notion de l'ordre providentiel.

1. *Relect. de jure belli : illum factum fuit ex speciali mandato Dei... Ipse enim erat dominus omnium, nec istam legem voluit esse in communi* (Baumet, p. 302).

2. *De Legibus*, II, III, 12.

Sans nous attarder davantage sur ce point, passons aux conséquences de la révélation à l'égard de l'homme. Nous allons retrouver le même changement de plan : au moralisme rationaliste qui règle l'activité de la personne en tant qu'elle est ordonnée à sa fin spirituelle naturelle, on doit superposer maintenant une vie religieuse fondée sur la foi et ordonnée à la fin surnaturelle de l'homme. Celui-ci se trouve donc engagé, du fait de la révélation, dans un drame spirituel dont son salut est l'enjeu. Et les positions de la religion naturelle sont dépassées par cette vue nouvelle du destin humain qui est dominée par la chute et par la rédemption : image d'une traversée difficile, où l'âme n'est plus abandonnée à ses seules forces, mais puise dans les sacrements et implore de la Grâce divine un secours efficace et nécessaire. Un monde mystique se découvre, sans commune mesure avec les constructions rationalistes de l'ordre de la nature.

Mais dira-t-on que la révélation annule la notion de l'homme à laquelle nous étions parvenus ? Celle-ci était-elle seulement provisoire ? C'est la difficile question de savoir si le péché originel a dégradé la nature rationnelle au point de la rendre incapable d'atteindre sa fin naturelle sans recours au surnaturel. Nous ne nous engagerons pas, il va sans dire, dans les débats théologiques sur les relations de la nature et de la grâce ; toutefois, sans sortir de notre domaine, nous marquerons que la réponse de Suarez semble négative : ce docteur nie en effet qu'il soit nécessaire d'agir par charité infuse pour accomplir sans péché la loi naturelle, même si l'on suppose l'élévation de l'homme à une fin surnaturelle<sup>1</sup>. Les vertus naturelles suffisent donc pour la fin naturelle. Nous reviendrons d'ailleurs sur ce problème du rapport des deux ordres à propos du pouvoir spirituel.

Ces principes étant posés, nous devons résumer l'enseignement de Suarez, qui est celui de la théologie catholique, sur le problème des moyens religieux : comment l'homme connaîtra-t-il ou comprendra-t-il les desseins que Dieu a conçus à son égard, et comment s'efforcera-t-il — pour

1. *Op. cit.*, II, XI, 6 à 10.

autant qu'il soit en son pouvoir — de les mettre à exécution ?

La réponse est simple : par l'obéissance à l'Eglise ou, si l'on préfère, par l'intégration dans un « tout » surnaturel, dans le *Corpus mysticum* par excellence. Nous rencontrons ainsi cette notion de corps mystique dans son sens proprement théologique et chrétien : elle définit ici une communauté surnaturelle, celle des croyants, qui comprend les vivants et les morts depuis Abel jusqu'à la fin des siècles<sup>1</sup>, et qui possède, comme toute communauté organique, un pouvoir propre, le pouvoir spirituel.

Comme celui-ci constitue le moyen par lequel le monde de la révélation s'introduit dans la vie sociale naturelle, il convient de s'y arrêter avec Suarez. D'abord il ne faut pas le confondre avec le pouvoir spirituel dont nous avons parlé au chapitre précédent et qui apparaît dans la Cité au même titre que le pouvoir civil, c'est-à-dire selon l'ordre de la nature. On ne saurait confondre en effet une autorité qui « procéderait strictement de Dieu par le moyen de la raison discursive »<sup>2</sup>, donnant ainsi naissance à l'organisation d'une religion naturelle, et une autorité qui prend sa source dans la révélation et ne s'est manifestée dans sa plénitude que par Jésus-Christ<sup>3</sup>. La première n'eut jamais le caractère universel que revêt la seconde et elle fut plus ou moins sous la tutelle de la cité<sup>4</sup> dont l'autre a toujours été affranchie. Il est vrai qu'entre les deux il faut situer celle qui eut pour fondement l'ancienne loi et fut exercée par les lévites du peuple hébreu. Mais cette dernière resta très éloignée de la perfection qui appartient à la nouvelle autorité spirituelle, telle qu'elle existe depuis l'avènement du Rédempteur. De sorte que, malgré certaines préfigurations naturelles ou déjà surnaturelles, on doit dire que le pouvoir spirituel véritable est né de la loi de grâce et demeure essentiellement irréductible à tout autre.

Par suite, un tel pouvoir ne saurait être que surnaturel et cette constatation permet de mesurer l'écart qui le sépare

1. *Relect. secunda de potestate Ecclesiae*, n. 5, Lyon, p. 121.

2. *De Legibus*, IV, II, 3.

3. *Relect. prior de potestate Ecclesiae*, IV, n. 5, Lyon, p. 58.

4. *De Legibus*, IV, II, 3.

du simple pouvoir civil. Suarez, que nous suivrons, traduit cette différence par trois distinctions, qui sont aussi une triple marque de supériorité du spirituel — sans parler, d'ailleurs, du témoignage unanime des docteurs.

D'abord ces deux pouvoirs diffèrent quant à la fin ; nous savons que la Cité ne se soucie que du bien commun temporel ; le Christ au contraire a institué son Eglise et l'a dotée de son pouvoir afin qu'elle « dirigeât les hommes vers la félicité éternelle et surnaturelle de la vie future »<sup>1</sup>. Voici posé le principe fondamental d'une répartition des rôles entre les deux républiques qui se partagent le monde ; l'une aura le spirituel, l'autre le temporel. Il est vrai que dans la pratique les deux domaines ne se distinguent pas toujours clairement, du moins *sub ratione materiae* ; les empiètements et les conflits remplissent l'histoire et continuent aujourd'hui. Car, en définitive, l'homme forme toujours le champ de bataille et le sera aussi longtemps que le croyant et le citoyen coexisteront en lui. Nous reviendrons, de son point de vue, sur les effets de ce partage.

Les pouvoirs diffèrent aussi, comme il est évident, par leur cause efficiente. Certes le pouvoir civil vient immédiatement de Dieu, en tant que celui-ci est auteur de la nature, mais l'autre, dit Suarez, « est surnaturel non seulement parce qu'il est concédé par Dieu d'une manière extraordinaire, mais parce qu'il ne peut en soi et par essence ni résider dans la nature ni procéder de ses principes »<sup>2</sup> ; il vient directement de Dieu ; il a été conféré par le Christ, auquel il appartenait « comme une propriété découlant de l'union hypostatique de l'humanité et du verbe »<sup>3</sup>. Depuis, il s'est transmis à ses détenteurs actuels par le moyen de la succession apostolique.

C'est dire que le pouvoir spirituel n'est pas dans la communauté chrétienne et que celle-ci ne le confère pas à son gré, en vertu d'une sorte de *pactum subjectionis*. Ce n'est pas le « tout » qui effectue simplement le transfert d'un pouvoir dont il aurait la propriété préalable et indivise, c'est

1. *Op. cit.*, IV, VIII, 2.

2. *Op. cit.*, IV, VIII, 3.

3. *Op. cit.*, IV, VIII, 5.

le gouvernant qui transmet à son successeur le dépôt confié spécialement par Dieu à son prédécesseur. Nous sommes ici en plein système de droit divin. En outre, les personnes qui sont jugées aptes à cette fonction — et qui ne sont généralement pas désignées par la communauté chrétienne — doivent satisfaire à certaines conditions, telles que d'être baptisées, de ne pas être laïques et d'appartenir au sexe masculin ; ce qui s'oppose encore aux principes qui gouvernent le groupe humain naturel dans lequel aucun membre n'est *a priori* incapable de recevoir la charge du pouvoir civil. Il est vrai que l'autorité spirituelle n'exige que ces conditions externes et ne dépend nullement de la foi ou des mœurs du détenteur ; sans doute l'hérésie et l'inconduite sont-elles des causes de déchéance, mais la cessation du pouvoir ne résulte que de la décision ecclésiastique et n'a pas lieu *ipso facto*. La raison en est que « ce pouvoir n'est pas lié à la sainteté, car il ne se donne pas en vue de la sanctification, ou de l'utilité de celui qui le détient, mais en vue des autres »<sup>1</sup>.

Nous voyons ainsi se dessiner les principaux traits d'une Eglise dotée d'une armature puissante, indépendante et organisée autour du Souverain Pontife ; il reste à préciser le caractère de ses relations avec la cité terrestre, car comme dit Suarez, si « le pouvoir ecclésiastique est supérieur (au civil) en perfection, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il lui soit supérieur en subordination et en juridiction propre »<sup>2</sup>.

C'est donc en raison de preuves nouvelles que les docteurs concluent à la primauté non seulement théologique, mais juridique, du spirituel sur le temporel. D'abord ils tirent argument du bien commun de l'Eglise pour exiger cette hiérarchie entre les deux pouvoirs, qu'ils comparent à celle dont ils sont coutumiers entre l'âme et le corps. Ensuite, ils invoquent l'Ecriture et les paroles sur quoi se fonde le sacerdoce catholique : « Pais mes brebis ... » dit le Christ à l'Apôtre, et ce terme enveloppe évidemment les princes et les autres détenteurs du pouvoir civil ; or, comme « la

1. *Op. cit.*, IV, VII, 4.

2. *Op. cit.*, IV, IX, 1.

règle du régime temporel, pour que celui-ci soit droit et honnête, doit être spirituelle, il faut que le pouvoir de gouverner temporellement soit régi par le spirituel »<sup>1</sup>. De sorte que les rois en tant que tels, tombent sous la juridiction du Pape, successeur de l'Apôtre. Ou, si l'on veut : la moralité de la loi humaine est en liaison avec une certaine attitude spirituelle qui, à son tour, relève du contrôle de l'Eglise.

Ce dernier raisonnement nous donne l'occasion d'indiquer l'extension de la compétence ecclésiastique : le pouvoir spirituel, qui a sa source dans la révélation, va non seulement s'efforcer de promouvoir la loi de grâce, mais aussi d'assurer le respect de la loi naturelle ; il sera le champion de la foi, et en outre le garant du moralisme rationaliste. La grâce confirme la nature avant de s'y surajouter ; le Dieu de la foi ratifie l'œuvre du Dieu de la raison, avant de la compléter. Il faut sans doute éviter de dire que la morale naturelle postule un support surnaturel, puisqu'il semble que pour Suarez la loi naturelle, reflet dans les cœurs de la loi éternelle, fasse partie d'un ensemble rationnel et indépendant. Cependant, psychologiquement, on ne peut guère nier que le monde de la justice n'apparaisse autant comme engendré que comme confirmé par celui de la révélation ; ou plus exactement, l'ambiance d'un siècle de foi porte en fait à considérer plutôt la confirmation surnaturelle que l'affirmation naturelle du précepte. C'est ainsi que l'obligation morale, qui est identique déjà à l'obligation civile, pourra se confondre sans peine avec l'obligation religieuse : qui songerait en effet, en ce temps de rationalisme scolaire et théorique, à placer sous le terme de péché des images étrangères à la religion révélée ?

Quoi qu'il en soit, nous voyons maintenant cette construction théologique se dresser comme une pyramide régulière ; du sommet part une sorte de faisceau mystique, qui embrasse, renouvelle et attire toutes les données inférieures. Sans se pénétrer l'un l'autre, les deux plans que les théologiens distinguent, et que nous avons distingués après eux,

1. *Op. cit.*, IV, IX, 4.

acquièrent sous cet éclairage d'en haut une certaine continuité.

Avant d'abandonner ce système, il reste à indiquer ce qui en résulte pour la Cité et pour le citoyen.

## II. LE POUVOIR SPIRITUEL ET LA VIE SOCIALE

Nous envisagerons d'abord la Cité, puis l'homme.

### 1. *Le pouvoir spirituel et la Cité.*

En ce qui concerne l'Etat, nous devons avant tout préciser le mode d'intervention du pouvoir spirituel. Et d'abord résumer d'un mot la célèbre théorie, qui se présente aussitôt à l'esprit, celle du pouvoir indirect : Vitoria, maître incontesté en cette matière, avait condamné, on le sait, la doctrine qui attribuait au Souverain Pontife un pouvoir temporel direct en dehors des limites de ses Etats particuliers ; sa conclusion, classique, est que « le Pape jouit de pouvoir temporel en fonction de son pouvoir spirituel, c'est-à-dire en tant qu'il est nécessaire à la bonne administration de l'ordre spirituel »<sup>1</sup>.

Cette définition propose un vaste domaine à l'activité de l'Eglise, dont la mission essentielle consiste ici à introduire dans la vie sociale un élément nouveau, le souci du spirituel : nous savons que sur le plan de la nature, cette préoccupation n'a pas droit de cité dans l'Etat, au moins selon Suarez ; et cela même si l'on pose le fait de la révélation, dont la communauté, en tant que telle n'a pas à connaître<sup>2</sup>. Dès lors, pour que le pouvoir civil consente à se laisser détourner de sa fin naturelle, ou, si l'on préfère, à la dépasser et à prendre en considération des valeurs d'ordre surnaturel, il est nécessaire qu'il y soit amené « par relation extrinsèque »<sup>3</sup>. Et tel est le rôle propre du pouvoir spirituel dans l'Etat chrétien ; il s'agit de faire reconnaître à celui-ci la hiérarchie véritable des pouvoirs et des fins et d'en tirer les conséquences pratiques, c'est-à-dire de la

1. *Relect. de Indis.*, n. 29, Baunet, p. 138.

2. Cf. *supra*, p. 61 et 76.

3. *De Legibus*, III, XI, 4.

traduire en politique et en institutions chrétiennes. Ce qui soulève diverses difficultés.

La première n'est pas résolue, en partie parce qu'elle ne se présentait pas au siècle d'or : à partir de quel degré de pénétration religieuse un Etat peut-il être dit chrétien ? A quel moment la communauté civile passera-t-elle pour être intégrée dans ce « tout » supérieur, l'Eglise ? Evidemment, dans l'ancienne chrétienté la question n'avait aucun sens ; et s'il s'agissait de colonies, l'existence d'un prince catholique ou d'un petit noyau de convertis suffisait à justifier l'intervention du pouvoir spirituel. Mais le *xviii*<sup>e</sup> siècle en modifiant profondément la situation en Europe même, devait donner à ce problème une actualité qui dure encore. L'Etat se contentera-t-il de sa fin naturelle, ou se subordonnera-t-il tout entier pour satisfaire au désir d'un seul groupe, minoritaire peut-être ?

Mais revenons à l'ancienne chrétienté. La première tâche de l'autorité ecclésiastique consiste à obtenir pour la foi une protection officielle et, si possible, exclusive, afin que le gouvernement civil se considère lui-même comme chrétien. Ce qui est la règle au *xvi*<sup>e</sup> siècle. Mais il s'agit en outre de réaliser un partage du pouvoir entre la Cité et l'Eglise. Or malgré la netteté du principe qui préside à la séparation et selon lequel chaque pouvoir trouve dans un objet — parfois commun — une matière qui correspond à sa fin respective<sup>1</sup>, les interférences sont inévitables. Si le champ de la loi civile est, nous le savons, très vaste, celui de la loi canonique ne l'est pas moins, et dans un cas comme celui du mariage, par exemple, ils sont étroitement liés. De sorte que la physionomie des législations où le pouvoir spirituel intervient normalement, se caractérise par une compénétration partielle des deux sources de droit (d'où apparition d'un droit mixte). Certes, dit Suarez, « les lois civiles ne répugnent pas aux canoniques ; car si elles répugnaient, il faudrait préférer les canoniques qui procèdent d'un pouvoir supérieur ; mais si, loin de répugner, elles concordent, au point que la loi civile aide et, à sa manière, administre la

1. *Op. cit.*, IV, XI, 5.

canonique, il faut les conserver toutes deux, chacune dans son domaine et dans la mesure convenable »<sup>1</sup>. Il y a là les éléments d'une collaboration, sous la réserve, au moins théorique, de la prééminence de l'autorité ecclésiastique ; et cet accord peut même déborder le domaine du droit mixte, car il arrive que la loi civile supplée à la loi canonique absente, sur le propre terrain de celle-ci, et comme par délégation. Cela explique pourquoi, dans la pratique législative, on ne peut pas toujours distinguer nettement l'inspiration religieuse de l'inspiration civile.

En somme, l'Eglise semble vouloir imprégner de son esprit les institutions laïques, de sorte que la fin de l'Etat et la sienne propre se trouvent comme associées et indissolublement liées dans les faits, — pour autant, du moins, que l'administration du temporel engage les intérêts du spirituel. Un énorme héritage juridique, né de ces échanges entre les deux pouvoirs, se constitue ainsi peu à peu au cours des siècles ; la marque ecclésiastique s'y retrouve partout et témoigne de l'ambiance religieuse qui est celle de l'Ancien régime.

Du côté de l'Etat, on voit clairement les motifs qui incitèrent celui-ci à contracter une telle alliance : elle existait déjà dans les âmes, il était naturel qu'elle existât aussi dans le droit ; l'Inquisition contre les Juifs, puis contre les Morisques, ne fut-elle pas la plus populaire des institutions ? Au début du *xix<sup>e</sup>* siècle, les petites gens d'Espagne la réclamaient encore. D'ailleurs, si l'on cherche à creuser plus avant, à dépasser — un peu artificiellement peut-être — le plan des consciences chrétiennes, on découvrira sans doute bien des raisons qui justifient, pour la Cité, au point de vue même de sa fin naturelle, cet aspect de la politique « cléricale ». On verra en effet que, pour les anciens hommes d'Etat, l'unité de la foi paraissait la meilleure garantie de l'unité du royaume, ce qui les persuadait — en admettant qu'ils ne l'eussent pas déjà été — de faire droit aux prétentions de l'Eglise contre les hérétiques : en mettant à exécution les sentences des tribunaux ecclésiastiques.

1. *Op. cit.*, IV, XI, 13.

tiques, la puissance séculière entendait non seulement accomplir un devoir, mais encore sauvegarder ses intérêts les plus certains. Or, sur ce point, il faut dire que la dynastie autrichienne enregistra un succès évident ; car elle sut maintenir l'unité catholique, et, quoi qu'en ait dit la « légende noire », elle y parvint sans doute au prix de rigueurs moins cruelles qu'ailleurs. Ce fut au XVIII<sup>e</sup> siècle que le Saint-Office prit un caractère différent et posa des problèmes nouveaux.

Plus généralement l'Etat a trouvé dans l'intervention de l'Eglise une garantie de sécurité ; en tant qu'il consacre les prescriptions de la loi naturelle, le pouvoir spirituel aboutit à renforcer le prestige du gouvernement, et sanctionne le devoir d'obéissance par l'autorité de la révélation et du « rendez à César... ». La formule : faire un homme bon pour obtenir un bon citoyen, devient : faire un bon catholique pour obtenir un bon sujet. Le catéchisme, là où il est enseigné, constituera à lui seul une éducation civique suffisante ; quiconque servira bien son Dieu ne pourra manquer de bien servir aussi son roi. Cela est si clair que de nombreux auteurs, comme nous le verrons bientôt, reconstruisirent la politique sur des bases purement religieuses. Une conception de la fonction ecclésiastique semble se dessiner, qui laisse à l'Eglise le soin de préparer les âmes au bonheur futur d'une part, et à la soumission présente d'autre part. En somme, c'est l'inverse de la théorie du pouvoir indirect : l'Etat favorise l'exercice de l'autorité spirituelle en vue de la bonne administration des choses temporelles ; ce qui nous ramène aux conditions naturelles.

Mais si telle est parfois l'ambition des maîtres du pouvoir civil — ambition que le XVIII<sup>e</sup> siècle manifestera assez nettement — la réalité demeure fort différente, à l'époque des rois autrichiens. Car l'Eglise prétend être servie, et même être servie d'abord ; si sa collaboration avec l'Etat se traduit par une stabilisation de celui-ci, elle entraîne également pour lui des charges considérables. « Le pouvoir civil, déclare Suarez, est maintenant plus limité dans l'Eglise qu'il ne l'était avant la religion chrétienne ; car autrefois, le soin de la religion s'ordonnait à la félicité honnête de la

république, comme nous l'avons remarqué d'après saint Thomas ; mais maintenant la religion, le salut et la félicité spirituelle sont premièrement et directement recherchés, et le reste ne l'est que par leur intermédiaire »<sup>1</sup>.

Formule, d'ailleurs, assez difficile à interpréter : Suarez verse-t-il ici dans ce système de la monarchie catholique dont nous parlerons plus bas et que nous appellerons théocratique ? Nous ne le croyons pas. Sa pensée, semble-t-il, est la suivante : en pur droit naturel, c'est le pouvoir civil qui a le dernier mot ; au contraire, lorsque le pouvoir spirituel chrétien est constitué, il forme un ordre juridique supérieur qui, en cas de conflit, doit l'emporter. Soit la proclamation de la primauté du spirituel et la condamnation du « politique d'abord ». Un texte de Vitoria précisera la portée du principe : « si l'administration civile, dit-il, nuisait à l'administration spirituelle, quand même ce serait réellement de la fin propre du pouvoir civil, le roi ou le prince aurait l'obligation de changer ladite administration... Même si les biens temporels devaient périr, il faudrait les sacrifier au spirituel, en cas de nécessité ou de grande utilité »<sup>2</sup>. C'est ainsi que les ecclésiastiques jouissent d'un privilège de juridiction ; et c'est ainsi que le Pape peut ordonner la croisade ou condamner l'injuste loi d'un prince.

Car, si peu précises que soient, surtout chez Suarez, des notions comme celles de bien commun ou de juste loi, si souple que devienne chez ce docteur la détermination des préceptes naturels, il peut apparaître des causes d'invalidité, des infractions, des incompétences, qui annulent une disposition législative ; et l'Eglise, dans ce cas, aura le droit de signaler le vice et de déclarer la nullité. Elle est un élément du système de garanties, assez inefficace, comme on l'a vu, dans les monarchies, dont l'homme doit bénéficier en raison de sa nature même ; elle est un organe de vigilance qui, *a priori*, doit être moins suspect de complaisance que les propres conseillers du prince. Il est vrai que son intervention a lieu surtout pour sauvegarder

1. *Op. cit.*, IV, XI, 10.

2. *Relect. prior de potestate Ecclesiae*, V, n. 10, Lyon, p. 79.

les intérêts religieux plutôt que strictement moraux. On voit ainsi la doctrine soutenir le droit de l'Eglise à priver les princes hérétiques de leur pouvoir temporel, et cette thèse, qui est celle de la *Defensio fidei* de Suarez<sup>1</sup>, explique sans doute la persistance des théories sur la tyrannie.

Dans le domaine du droit international, les charges de la Cité chrétienne sont particulièrement importantes. Les unes résultent des privilèges qui s'attachent aux chrétiens : on ne peut, dans une guerre, porter atteinte aux biens et aux personnes ecclésiastiques ; on ne peut non plus réduire les chrétiens en esclavage ni massacrer systématiquement leurs soldats ; — ce qui est possible avec les infidèles, « car on ne peut en obtenir la paix à aucune condition, de sorte que le meilleur remède est d'en finir avec tous ceux qui sont en état de prendre les armes contre nous (pourvu qu'ils aient déjà été en faute) » ; au contraire, dans le cas des chrétiens, ce serait une catastrophe pour le genre humain et pour la religion chrétienne, et le monde resterait bientôt dépeuplé ; « les guerres ne s'ordonneraient plus alors au bien public, mais à la production d'une calamité universelle »<sup>2</sup>. Notons au passage combien la considération religieuse altère ou limite ici l'objectivisme de Vitoria. Chez Suarez, nous le savons, cette altération s'aggrave d'un abandon du principe de justice en faveur de celui de charité ; ainsi lorsqu'il soutient que le prince qui compromettrait par une juste guerre le salut de la chrétienté ne pècherait pas pour cela contre la justice, mais contre « la charité due à l'Eglise »<sup>3</sup>. Le même docteur, tout en reconnaissant que l'alliance des infidèles dans une guerre juste est conforme à la justice, ajoute qu'elle peut donner lieu à un péché contre la charité, « soit à cause du scandale public, soit à cause du danger pour les fidèles, soit même à cause de la disparition du secours divin »<sup>4</sup>. Suarez introduit encore une autre inégalité dérivée de la foi, mais au profit des chrétiens, en refusant au Sultan un juste titre de guerre, lorsqu'un

1. Cf. aussi, *De Legibus*, III, X, 6.

2. *Relect. de jure belli*, n. 48, Baumes, p. 309 et 310 (cf. n. 392).

3. *De Charitate*, disp. XIII, sect. 4, n. 8.

4. *Op. cit.*, disp. XIII, sect. 6, n. 25.

prince ne permet pas à ses sujets de se convertir à l'Islam : car « si le fait de s'opposer à la loi du Christ constitue une grave injure et un préjudice, celui d'interdire une autre loi n'en constitue aucun ... »<sup>1</sup>.

Mais la restriction fondamentale que la théologie apporte à la politique extérieure des Etats catholiques, résulte de l'existence d'un arbitre-né : le Pape. Selon Soto, « parmi les princes chrétiens, il est rare que la guerre soit juste, parce qu'ils disposent d'une autre voie pour régler leurs affaires communes » ; certes, atténue Suarez, ces princes ne peuvent arracher au Pontife une intervention, dont il se garde peut-être « de peur qu'il ne s'ensuive de plus grands maux » ; mais ils doivent veiller « à ne pas agir de telle sorte que le Pontife n'ose pas s'interposer, car alors ils ne s'excuseront pas de la faute »<sup>2</sup>. Il est clair cette fois que l'ordre de la grâce perfectionne l'ordre de la nature, en resserrant davantage le réseau des obligations qui limitent l'indépendance des Etats.

On comprend dès lors quelle méfiance ou quelle hostilité le pouvoir spirituel a pu éveiller chez les rois les moins suspects de tiédeur pour la foi. Une tendance profonde au réganisme, à la défense du pouvoir laïque, apparaît très souvent dans l'Europe catholique. Un à un les privilèges ecclésiastiques céderont à la poussée de l'Etat. Les avantages fiscaux du clergé, le développement et la richesse des ordres religieux, feront naître des querelles sur les droits régaliens, sur les droits de main-morte. Et cette guerre d'usure se prolongera jusqu'au jour où derrière les protestations des juristes royaux s'insinueront les critiques d'une philosophie nouvelle.

## 2. *Le pouvoir spirituel et le citoyen.*

Si maintenant l'on envisage la situation du citoyen dans une Cité ainsi modifiée par l'intervention du pouvoir spirituel, on constate à la fois une aggravation et une amélioration.

Aggravation, dans la mesure où l'Eglise confirme les

1. *Op. cit.*, disp. XIII, sect. 5, n. 7.

2. *Op. cit.*, disp. XIII, sect. 2, n. 5.

conséquences de l'organisation naturelle. L'homme est poursuivi jusque dans ses derniers retranchements par la force obligatoire de la loi ; à cet égard, la religion n'est pas un asile, au moins pour un laïque. C'est la contre-partie des avantages que l'Etat peut attendre de sa collaboration avec le pouvoir spirituel.

Amélioration surtout, et d'abord par l'effet du contrôle que l'autorité ecclésiastique exerce sur la Cité ; la justice et la charité ont désormais un champion qui échappe, en principe, aux pressions gouvernementales, qui se soucie exclusivement de la défense d'un héritage spirituel. En face du prince, la dignité d'un chrétien est d'un plus haut prix que celle d'un simple citoyen. En face d'une armée européenne, l'unité de la foi, même après la Réforme, implique pour le croyant un certain minimum de garanties, des conditions plus humaines dans la guerre. En un mot, il existe dans le monde une voix qui peut se faire entendre au-dessus des intérêts, et qui peut dire non. Certes, cela est bien théorique et plus respecté par les canonistes que par les ministres : dans la pratique, l'influence du christianisme est plutôt diffuse dans les consciences et dans les mœurs, que fondée sur un pouvoir effectif ; elle s'exerce moins par les représentations d'un Pontife que par les suggestions d'un confesseur. Mais enfin elle ne fait pas totalement défaut, et il reste toujours l'idée d'un recours possible.

Au surplus, si la religion n'est pas un refuge contre l'obligation de la loi, sauf pour les clercs, elle est, de toute évidence, un moyen, peut-être le seul, de dépasser le plan de la loi et, par la considération d'une réalité plus haute, de le « dévaloriser » quelque peu. En d'autres termes, la personne n'est pas dégagée par la grâce de l'emprise du citoyen, mais elle est agrandie, haussée par le souci de sa fin surnaturelle, de sorte que la partie d'elle-même qui demeure socialisée doit finir par lui apparaître comme restreinte et inférieure ; « l'homme, dit saint Thomas, n'est pas ordonné à la communauté politique selon tout son être, ni selon tout ce qui lui appartient »<sup>1</sup>. Le monde s'élargit autour de l'homme, et

1. 2-2. q. 58, art. 5.

ces nouvelles proportions entraînent de nouvelles perspectives ; à l'arrière plan de l'horizon borné de la Cité, un but plus lointain, mais plus attirant, se découvre et, pour l'atteindre, il faut s'incorporer à un groupe différent de la société civile, à la fois plus exigeant et plus désintéressé.

Car la dépendance de l'homme à l'égard du pouvoir spirituel se distingue de celle qui le subordonne au pouvoir politique ; d'abord, elle est plus rigoureuse. Certes nous n'ignorons pas que, chacun dans leur ordre, les deux pouvoirs se comportent de la même manière, quant à leur extension ; comme la Cité, l'Eglise peut légiférer sur toutes les vertus et sur tous les vices, mais elle ne peut, semblablement, prescrire les unes et prohiber les autres sans exception<sup>1</sup> ; toutefois, ce qu'elle n'ordonne pas, elle le conseille. De même, quoiqu'elle ne puisse, pas plus que la loi civile, prescrire des actes internes qui ne soient pas moralement nécessaires à la bonne exécution des actes externes requis, cependant elle a des moyens particuliers et extrêmement efficaces pour connaître et diriger les opinions des fidèles.

En outre, la subordination du croyant au pouvoir spirituel est réclamée en vue d'un résultat strictement personnel : le salut. Sans doute, ce pouvoir a une fin immédiate qui est d'assurer le développement de la république spirituelle et le bien commun de l'Eglise. Mais celle-ci se considère elle-même comme un moyen de la félicité particulière de ses membres, en tant que personnes autonomes et irréductibles ; ce par quoi elle s'oppose à la société civile, qui ne prétend faire le bonheur de ses citoyens que pour autant qu'ils participent au bonheur collectif ; « dans l'Eglise, proclame Vitoria, chacun existe pour Dieu et pour soi-même, et le bien particulier ne s'ordonne pas, au moins précisément et principalement, à celui du tout »<sup>2</sup>. Le pouvoir spirituel, eu égard à sa fin dernière, est désintéressé.

Ainsi l'homme est mis en communication avec un monde surnaturel, où il puise le principe d'une libération, au moins partielle, vis-à-vis de ses entraves du monde naturel ; et

1. *De Legibus*, IV, XI, 1-2.

2. *Relect. secunda de potestate Ecclesiae*, n. 5, Lyon, p. 121.

parmi celles-ci, il y a la Cité temporelle, avec sa domination physique et morale. Plus généralement, les valeurs d'action que la société politique place normalement au premier rang des vertus, perdent leur primauté qui revient désormais aux valeurs proprement religieuses, aux valeurs de contemplation. Au citoyen antique, à son idéal social, à sa religion close, l'Eglise préfère le croyant, avec sa soif de salut, sa charité en Dieu, son détachement du terrestre ; au milieu de la Cité, malgré elle parfois, s'élèvent des cloîtres, où finit son emprise. La contemplation règne là, et, dit Jacques Maritain, « comme elle transcende toutes les vertus intellectuelles et morales, la prudence, la science et l'art, elle transcende de même tous les particularismes, accorde l'âme à l'unité du corps mystique du Christ, la désaccorde de toute unité plus étroite »<sup>1</sup>.

Notre conclusion sera pour faire une sérieuse restriction.

Sans doute, comme nous venons de le voir, l'intervention de la grâce se traduit-elle pour l'homme par une certaine décompression ; elle le libère du moralisme qui le gouverne dans l'ordre naturel. Il est même permis de penser que, si les docteurs n'ont pas craint de développer un aussi strict rationalisme, c'est que, plus ou moins consciemment, ils comptaient sur l'action du pouvoir spirituel pour apporter la détente nécessaire dans un monde réel. Mais on doit reconnaître que, par une telle solution, ils ne parvenaient à atténuer les servitudes temporelles que par l'établissement de charges spirituelles. Certes, nous ne songeons nullement à reprocher à des théologiens de n'avoir pas voulu se préoccuper des incroyants qui pourraient être membres d'une Cité de croyants. Cependant, force est bien de souligner que seuls les catholiques bénéficient pleinement des avantages qui découlent de l'influence religieuse ; ceux qui n'adhèrent pas à l'enseignement de l'Eglise se trouvent blessés, jusqu'à l'âme et sans recours possible, par des institutions et par des obligations dont le sens leur échappe et dont la rigueur les révolte. Dès lors, s'il vient un siècle où cette catégorie de citoyens puisse atteindre un certain déve-

1. *Primauté du spirituel*, p. 172.

loppement, on verra diminuer le crédit d'une organisation fondée sur l'équilibre des deux pouvoirs ; et les novateurs se tourneront vers un système rationaliste dépourvu de toute limitation religieuse, doté d'un esprit différent et tempéré, au besoin, par quelque disposition d'origine démocratique.

\* \* \*

Nous pouvons maintenant prendre une vue d'ensemble du système politique suarézien. A la base une imposante infrastructure rationaliste, surmontée d'une superstructure religieuse. Pyramide savante, équilibrée, qui fait honneur aux grands esprits où elle prit forme.

Seulement la réalité ne s'est guère accommodée d'une telle harmonie. La construction éthico-juridique, comme nous l'avons montré, tendait par nature à se libérer de l'emprise théologique. Ce caractère d'inachèvement du droit naturel classique, auquel la religion venait si opportunément remédier (en ouvrant à l'homme des fenêtres sur le monde extra-social et en assumant la fonction de contrôler l'interprétation étatique du droit naturel), correspondait précisément à l'existence d'une société catholique. A quoi bon poursuivre la création de nouveaux organes juridiques, alors que l'Eglise était là qui acceptait, et même exigeait, d'en tenir lieu ? Mais cette solution ne pouvait durer qu'aussi longtemps que durerait l'influence politique des autorités ecclésiastiques. Qu'elle vienne à décliner ou même à disparaître (comme dans les Etats protestants), le droit naturel poursuivra son développement logique, affranchissant l'homme de l'empirisme conservateur, et aussi affranchissant la Cité de toute considération étrangère au salut public. Alors l'équilibre des deux ordres, idéal des grands scolastiques, sera rompu au profit des tendances anthropocentriques jusque là contrôlées et neutralisées, au moins dans les termes. En attendant que cette découverte de l'homme par l'homme entraîne l'effondrement doctrinal du vieux droit naturel objectif et immuable.

D'autre part, comme nous allons le constater maintenant,

le second étage de l'édifice suarézien était susceptible lui aussi de revêtir les proportions d'une construction indépendante. A vrai dire, on s'en doutait bien. La théocratie avait été la formule préférée des docteurs médiévaux avant que le thomisme eût orienté les esprits vers des solutions de juste milieu et jamais les partisans d'une politique avant tout religieuse n'avaient cessé de manifester leur existence et leurs espoirs. Or, à la fin du siècle d'or, nous voyons l'influence de ce courant se préciser. Quand se tait la voix des derniers grands juristes, quand les régimes absolutistes commencent à se stabiliser, quand enfin la contre-réforme et le renouveau de l'esprit mystique accentuent l'importance du facteur religieux dans les sociétés catholiques, la pente devient presque irrésistible qui porte les docteurs à laisser en sommeil les recherches éthico-juridiques, afin de fonder principalement sur la foi des systèmes politiques plus conformes aux aspirations de l'époque. Et ici encore l'équilibre suarézien se trouvera rompu, mais cette fois au profit des tendances théocentriques plus ou moins contenues depuis les deux Renaissances.

De sorte que si nous voulions résumer, par un raccourci extrêmement brutal, les positions successives que l'Europe occidentale semble avoir adoptées en cette matière, il faudrait dire que le *xvi<sup>e</sup>* siècle fut celui de l'équilibre doctrinal entre la tradition rationaliste et la tradition mystique, que le *xvii<sup>e</sup>* marqua (au moins dans les pays catholiques) un recul du rationalisme et un progrès des théories à la fois mystiques quant au but et absolutistes quant aux méthodes, et que le *xviii<sup>e</sup>* apporta la revanche et le triomphe d'un rationalisme complètement affranchi, en attendant que le *xix<sup>e</sup>* achève, dans la liquidation du droit naturel, une évolution qui aboutit à la totale indépendance de la Cité humaine.

Il est donc tout à fait nécessaire, pour comprendre les conditions dans lesquelles la philosophie politique moderne conquiert l'Europe catholique, d'examiner maintenant les tendances du *xvii<sup>e</sup>* siècle, tendances que, par commodité mais avec quelque excès, on qualifie parfois de théocratiques et dont l'Espagne classique a, plus qu'aucune autre nation, exprimé la vigueur et traduit l'ambition.



## Deuxième Partie

---

### L'héritage mystique ou le système de la Monarchie catholique

---

#### INTRODUCTION

C'est d'un courant nouveau qu'il s'agit ici ; courant non seulement espagnol, mais européen et beaucoup plus important que le précédent, si jamais l'importance d'un mouvement d'idées se mesure au nombre de ses représentants.

Tradition catholique et monarchique, disons-nous : et en effet elle se caractérise à la fois par sa dépendance, cent fois proclamée, à l'égard du christianisme, son rappel constant des vérités révélées et de l'Écriture qui les renferme, et par sa préoccupation déclarée de faire œuvre d'éducation, d'éducation royale.

Car il y a d'autres méthodes que celle que nous venons de décrire ; pour édifier une philosophie politique, il y a d'autres voies que celle dont l'imposant système éthico-juridique constitue le terme. Certains ont jugé superflu le détour rationaliste : pourquoi bâtir dans l'abstrait une construction intellectuelle qui s'efforce de répondre aux conditions nécessaires et donc universelles de la vie civile ? N'est-il pas plus pressé de penser la politique dans le cadre qui lui est proposé par le monde réel, c'est-à-dire par le monde chrétien ? Certes il est bon que des docteurs déterminent les règles de la société en soi, sauf à surajouter ensuite celles qui gouvernent plus spécialement la société chrétienne

mais il n'est pas moins utile que d'autres docteurs aillent droit au but et cherchent dans le christianisme même, plutôt que dans la raison naturelle, les fondements d'une société chrétienne et les principes d'une politique chrétienne. La parole de Dieu contient toutes les vérités nécessaires au croyant et il suffit de l'interroger pour tirer une politique de l'Écriture sainte. Or quelle politique pourrait invoquer des fondements plus solides que ceux de la révélation ?

On le voit, cette nouvelle méthode constitue un raccourci par rapport à l'autre : elle suppose un effort doctrinal beaucoup moins considérable, elle s'accommode d'une vision beaucoup plus précise des affaires quotidiennes, affaires d'administration dans un Etat chrétien, affaires de conscience dans une âme chrétienne. Elle répond en un mot à un but différent.

Il s'agit pour elle de donner une solution concrète et décisive à une difficulté que la doctrine philosophique, sans doute par suite de la hauteur de ses principes, semble refuser de prendre en considération. Cette difficulté, nous l'avons déjà signalée : c'est l'absence de garantie pour le citoyen, ou mieux pour le sujet, à l'égard du pouvoir. La philosophie confie en effet à la raison naturelle la détermination de ce composé de morale et d'utilité qu'est le bien commun ; et elle le confie à la raison naturelle du prince qui, en fait, n'est pas nécessairement identique à la raison naturelle en soi. Par ailleurs, nous savons que le contrôle pontifical est devenu peu à peu par la force des choses tout à fait insuffisant. Cette déficience n'empêche pas que les sociétés humaines ne vivent d'une existence réelle et ne soient dans l'obligation de remplacer par quelque moyen les institutions que la philosophie n'a pas su leur suggérer. En ce temps de foi profonde, le moyen s'imposait : là où le docteur s'enfermait dans l'abstraction des principes, il fallait faire intervenir le confesseur, ou tout au moins le pieux exégète des Ecritures. Du moment que l'argument *ad rem* faisait défaut, il fallait le remplacer par l'argument *ad hominem* ; puisque l'équilibre du système politique restait théorique, abstrait, et pour tout dire, verbal, puisqu'il reposait tout entier, en fait, sur la bonne volonté du prince, il fallait le rétablir

par une éducation appropriée de ce prince : et n'était-il pas permis d'espérer davantage de l'autorité d'un commandement divin que de l'incertitude de la raison naturelle ?

C'est ainsi que, sur ce plan nouveau, nous assistons à une substitution des valeurs : la métaphysique juridique fait place à la psychologie religieuse, et le philosophe au directeur de conscience. Rien ne marque mieux, semble-t-il, le caractère préliminaire et incomplet du système éthico-juridique (du moins, selon le degré d'élaboration auquel il était parvenu à cette époque) que cette tendance que manifestent les praticiens de la politique chrétienne, et qui consiste à s'en passer ; une doctrine sociale qui se contente de fixer ses buts, sans se soucier sérieusement de préciser ses moyens, se condamne par là-même aux limites des auditoires universitaires ou monastiques. Et sans doute un Suarez n'avait-il jamais prétendu que le droit naturel pût se suffire à lui-même : nous savons que sa construction, bien que fondée dans l'ordre de la nature, appelle son couronnement dans l'ordre de la grâce, et par suite requiert, à cet étage supérieur, le recours au confesseur. Mais ce n'est plus de couronnement ni de recours qu'il s'agit maintenant : nous nous trouvons en présence d'un effort autonome et parallèle, qui se développe tout entier sous le signe de la Foi, et peut revendiquer dès lors non seulement une méthode directe et des fondements inébranlables, mais aussi une structure homogène et des moyens spécifiques. Ce que la philosophie n'a su que proposer, la parole de Dieu va l'exiger, sous peine de sanctions redoutables — et redoutées.

Cette explication ne doit pas d'ailleurs — et il faut insister sur ce point — donner l'impression qu'il s'agit ici d'une doctrine fortement cohérente et élaborée jusque dans ses détails. Nous sommes bien éloignés au contraire de retrouver sur ce plan nouveau un imposant édifice comme celui du système éthico-juridique auquel il semblait qu'indéfiniment chaque génération intellectuelle dût apporter sa pierre. En réalité la méthode, le ton, les influences varient beaucoup d'un auteur à l'autre. Chez certains le sens pratique, l'empirisme vont conduire la pensée au bord du précipice creusé par Machiavel. Chez d'autres, la tradition rationaliste

demeure très vivace et ce n'est que par un léger fléchissement de la rigueur, par une significative confusion entre l'ordre naturel et l'ordre de la grâce que leurs ouvrages peuvent être plutôt rattachés au courant catholico-monarchique. Nous ne dissimulons nullement que, dans un classement de ce genre, il rentre une assez grande part d'arbitraire : simplement nous croyons que, pour les docteurs dont il s'agit maintenant, la préoccupation de justifier le système politique d'une idéale monarchie espagnole est devenue prépondérante.

Ceci dit, nous ne reviendrons pas sur les raisons qui nous ont conduits à choisir pour une telle étude des écrivains obscurs de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il est évident que depuis les *Partidas* jusqu'à Saavedra Fajardo nombreuses sont les œuvres de premier ordre qui paraissent appeler de préférence le critique. Nous avons répondu que de notre point de vue, d'où nous considérons le terrain doctrinal espagnol tel qu'il était à la veille du renouvellement idéologique contemporain de Charles III, il est plus suggestif d'examiner des auteurs qui représentent l'arrière-garde de cette tradition en Europe et révèlent la pensée politique moyenne des prédécesseurs immédiats des novateurs.

Enfin il nous reste à dire quelques mots des ouvrages auxquels nous avons eu recours pour tracer ce tableau d'ensemble et aussi des hommes qui les écrivirent. Nous devons avouer que nous ne savons guère de ces derniers que ce qu'eux-mêmes nous ont parfois appris ; peut-être cependant la vie de certains d'entr'eux mériterait-elle une étude particulière, encore que dans l'ensemble cela nous paraisse au moins douteux. Mais on comprendra sans doute que nous ne pouvions nous engager dans les recherches compliquées qu'une plus grande curiosité eût rendu nécessaires, sans alourdir énormément notre exposé et sans profit bien sensible pour l'intelligence de la doctrine. Qu'il nous soit donc permis de présenter uniquement une assez sèche nomenclature des principaux auteurs et ouvrages considérés.

Nous trouvons d'abord deux écrivains qui appartiennent beaucoup plus au XVII<sup>e</sup> siècle qu'au siècle suivant. Ils consti-

tuent pour nous comme une liaison entre l'époque des Habsbourgs et celle des Bourbons. Le premier et le plus célèbre est ce Pedro Portocarrero y Guzman, qui fut cardinal, patriarche des Indes, archevêque de Tyr et Capellan Mayor de Sa Majesté. On sait de quelle influence disposa ce prélat dans les dernières années de Charles II, en dépit d'une médiocrité qui apparaît dans son livre (si tant est qu'il en soit personnellement l'auteur). Celui-ci, intitulé *Theatro monarchico de Espana*, parut à Madrid en 1700 et examine successivement les causes de la croissance, de la conservation et de la ruine des Etats ; une grande platitude y règne en général, mais l'intérêt se réveille dans certains passages où percent l'amertume d'un patriotisme blessé par la décadence et l'attachement presque fanatique de l'auteur envers les traditions de l'Espagne catholique. Moins de découragement et plus de rhétorique chez le second écrivain de ce groupe, le jésuite catalan Francisco Garau ; né à Gérone en 1640, mort à Barcelone en 1701, il eut, comme moraliste chrétien, son heure de notoriété. On connaît surtout de lui deux séries : *El sabio instruido de la Gracia* et *El sabio instruido de la Naturaleza*, la dernière étant la plus importante et comportant trois volumes. Ces ouvrages, publiés à Barcelone de 1675 à 1688, eurent assez de succès pour être réimprimés, notamment à Valence de 1690 à 1711. Dans cette suite de petits morceaux terriblement fleuris et éloquents, on sent la marque d'une personnalité aimable, mais ferme, qui poursuit avec constance et parfois naïveté l'erreur de Machiavel. On peut, semble-t-il, tenir la troisième partie du *Sabio instruido de la Naturaleza* pour un bon exemple de ces apologies littéraires et sans malice du système traditionnel.

Ensuite vient le groupe des auteurs qui de près ou de loin s'attachèrent — surtout si on les en croit — à la fortune longtemps chancelante du premier Bourbon. Chronologiquement, c'est le P. Juan de Haller y Quinones, des Clercs réguliers mineurs, et chapelain de l'ambassadeur espagnol à Rome, qui vient en tête, avec un petit bréviaire alphabétique (*Abecedario de Principes*) qu'il adresse à Don Luis, héritier du trône, en 1713. Cet opuscule est à peu près sans

valeur et pèse peu auprès des deux *in-folios* que publie deux ans plus tard le savant canoniste Dr. Don Fernando Calderón de la Barca. Curieuse figure que celle de ce neveu de l'illustre dramaturge, qui, à neuf ans, sachant déjà le latin, entrait à l'Université de Valladolid, y discutait publiquement à dix ans, et à dix-sept y obtenait une chaire de Droit... Et malgré ces débuts éclatants, ou à cause d'eux, Don Fernando se plaint d'avoir manqué sa carrière. Son dévouement pour le roi Philippe ne lui a pas encore valu en 1715 la récompense qui, laisse-t-il entendre, lui serait dûe : un ministère. Au contraire l'administration met mille entraves à la publication de son docte ouvrage intitulé *Del sano consejo y eficaz auxilio...* Sa position d'ultra-montain extrémiste explique suffisamment de telles méfiances du pouvoir civil, ainsi que nous le verrons. Notons seulement que cet ouvrage complètement étouffé sous le poids de l'érudition et, de ce fait, presque illisible, est du moins substantiel et aussi peu éloquent que possible. L'équilibre entre Garau et Calderón paraît, à cet égard, réalisé dans le manuel clair, pratique et abondant que publie en 1719, sous le titre de *Crisis política*, le jésuite Juan de Cabrera (1658-1730) : moins original que Calderón mais plus solide que Garau, cet auteur traite successivement de tous les problèmes classiques dans un esprit de prudence et de conformisme. Son livre est une bonne mise au point des opinions courantes, sans profondeur, mais qui à ce titre mérite d'être consulté fréquemment. Enfin chez Ambrosio de Montanches, qui donna à la presse en 1721 ses *Avisos morales y políticos*, on trouve un ton plus personnel : l'ouvrage est consacré à la question de la guerre et l'on peut tenir pour caractéristique l'étude qu'il fait de la psychologie idéale du combattant chrétien.

Après cette suite d'écrivains il faut attendre presque le milieu du siècle pour rencontrer des œuvres sérieuses de doctrine politique. En 1746 paraissent deux livres d'intérêt inégal : Don Vicente Bacallar y Sanna, marquis de San Felipe, avait publié naguère en français une étude plus philosophique qu'historique sur la *Monarquía hebrea* ; l'imprimeur Gabriel Ramirez en donna à cette date une édition espagnole

corrigée. C'est un récit assez lourd, mais émaillé de multiples réflexions qui nous renseignent sur les convictions monarchiques du gentilhomme : une véritable dévotion pour la majesté royale apparaît associée avec une forte méfiance, lucide et résignée, pour la personne des princes. Le ton change d'ailleurs, se faisant ferme et respectueux, dans ce bref *Arte de reynar* que le marquis écrivit en 1724 pour le jeune Louis I<sup>er</sup> et que Valladares a publié en 1787 dans le *Semanario erudito*. Tout autre est le mérite de la *Política espanola* qui parut de 1746 à 1750 sous la signature du Père Basilien Alexandro Aguado. Pour l'époque qui nous occupe, cet ouvrage paraît fondamental. En effet il s'agit déjà d'une défense du système national contre la première vague de l'offensive rationaliste, de sorte que l'auteur a été obligé d'approfondir sa position et de chercher en quoi elle différait essentiellement de celle de ses adversaires. Malgré un plan désordonné et de nombreuses répétitions, il y a là une des plus intéressantes affirmations, en plein XVIII<sup>e</sup> siècle, de la mission spécifique et des principes de l'Espagne catholique. Bien des formules sonnent déjà comme des défis à l'Europe moderne et l'ardeur mystique qui parcourt le livre fait oublier souvent ce qu'il y a d'irré-médiatement borné dans ce conservatisme et d'injuste dans ce patriotisme dédaigneux.

Nous serons encore plus succinct touchant des auteurs que nous avons utilisés parfois, bien qu'ils soient déjà dans une large mesure des précurseurs de la transformation. Il serait d'ailleurs ridicule de prétendre faite connaître des écrivains aussi connus que Feijóo ou Andrés Piquer. Peut-être, malgré l'éloge du premier, le jésuite Antonio Codorniu et son *Indice de la filosofía moral christiano-política* (1753) sont-ils moins célèbres, mais nous ne leur avons que fort peu emprunté. Nous mentionnerons en temps utile les quelques manuscrits qui nous ont été signalés. Enfin il faut mettre à part les ouvrages théologiques qui représentent en principe — mais non en réalité — la tradition éthico-juridique au XVIII<sup>e</sup> siècle. Nous avons dit quel faible intérêt semblent présenter pour nous les ouvrages catalogués par

Juan-Bautista Gener. Nous ferons cependant une exception en faveur du bien connu *Collegii Salmanticensis F.F. Discalceatorum cursus theologiae moralis*, manuel classique dont les tomes III et V, notamment, ont respectivement une quatrième et une première édition de 1709 et 1714.

Tels sont les principaux éléments dont nous allons nous servir pour tenter de dégager le dernier état des doctrines édifiées à la gloire de la monarchie très catholique.

---

### CHAPITRE III

---

#### *LA FIN SURNATURELLE DE LA MONARCHIE*

---

Comme nous venons de le voir, la doctrine politique de l'Espagne au début du *xviii*<sup>e</sup> siècle repose de moins en moins sur l'œuvre des grands juristes antérieurs et de plus en plus sur les contributions de penseurs à la fois pieux et réalistes. Cependant, ce serait une exagération que de dénier toute vitalité à la réflexion purement juridique : en dehors même des quelques manuels de droit et de théologie que nous avons signalés, on trouve chez la plupart des auteurs politiques de cette époque maintes réflexions qui prétendent se fonder sur la seule raison naturelle, sans recourir au support habituel des discussions théoriques, celui de la foi et des affirmations chrétiennes. On peut donc s'y référer ; mais il est fort difficile de les grouper sans faire violence aux textes dans lesquels elles paraissent enchâssées. En effet, si cette discrimination nous semble légitime chez les juristes du siècle d'or, qui traitent successivement, comme Suarez, de la loi naturelle, puis de la loi humaine et enfin de la loi religieuse, en séparant soigneusement les plans de leur réflexion, il devient presque toujours impossible de conserver cette méthode lorsqu'il s'agit d'écrivains chez qui règne le plus souvent l'imprécision quant aux rapports de la nature et de la grâce. Nous nous contenterons donc d'exposer les arguments rationnels — ou simplement raisonnables — tels qu'ils nous sont présentés par leurs auteurs, c'est-à-dire sous l'aspect de commentaires ou de confirmations des convictions catholiques et monarchiques de l'Espa-

gne. En un mot nous tâcherons de respecter le caractère dominant de cette doctrine, qui est dans l'utilisation de tous les procédés intellectuels au service de l'idée théocratique (ou quasi-théocratique).

Toutefois certains développements, d'ailleurs assez courts, nous ont paru suffisamment autonomes pour être présentés sous une rubrique particulière, et c'est par elle que débutera ce chapitre. Mais il faut encore souligner que rien ici ne peut plus rappeler les dimensions et les raffinements de la grande construction rationaliste de l'époque précédente ; la tournure d'esprit pratique fait perdre dans ce domaine le goût des vues philosophiques ; surtout le prestige de la doctrine christiano-monarchique, joint à l'appauvrissement des intelligences et à la tentation du conformisme, éloigne les auteurs de tracer des voies nouvelles dans un domaine où quelques-uns avaient découvert autrefois des horizons démocratiques. De sorte que la réflexion rationaliste aboutit communément à justifier le cadre monarchique d'un système qui tire sa force et sa valeur d'un fondement plus irréfutable que la raison humaine. Si donc au delà du simple droit naturel, nous devons rencontrer un droit renouvelé et comme soulevé par la foi (foi en Christ et foi en l'Espagne), cette démarche nous sera commandée par la vérité historique autant et plus que par la clarté de l'exposition.

## I. LE CONTREFORT RATIONALISTE ET EMPIRIQUE DU SYSTÈME

Il n'était plus question au début du XVIII<sup>e</sup> siècle de reprendre par le commencement l'élaboration d'une philosophie éthico-juridique. Aussi bien nul n'en éprouvait-il le besoin. Les maîtres illustres de Salamanque et de Coïmbre, qui d'ailleurs n'étaient connus, parfois, que par l'intermédiaire d'écrivains plus récents, devaient apparaître aux contemporains de Philippe V comme les découvreurs d'une vérité quasi-définitive. On savait qu'ils étaient à la disposition des chercheurs soucieux de colliger une proposition ou de se couvrir de l'autorité d'un docteur respecté. Tous les manuels

résumaient leurs solutions qui étaient unanimement reçues, du moins en ces matières de droit naturel et des gens. L'intérêt des écoles se portait vers d'autres sujets, plus nettement philosophiques, et les disputes entre les champions des diverses tendances roulaient sur des problèmes où nulle réalité concrète ne risquait d'endiguer l'ingéniosité des polémistes. Tout au plus les canonistes venaient-ils puiser dans l'immense matériel accumulé sur la question du pouvoir pontifical, à propos de l'éternelle affaire des droits régaliens ; mais leurs contestations, sur lesquelles nous reviendrons, se référaient bien plutôt à la notion chrétienne qu'à la notion rationaliste de la vie sociale.

Mais si les bases de la construction éthico-juridique n'étaient pour ainsi dire jamais remises en jeu, les positions secondaires et par suite susceptibles de conséquences immédiates, intéressaient encore beaucoup d'écrivains politiques. Par exemple, les fondements théoriques du régime monarchique espagnol étaient souvent examinés, non certes en vue d'une critique, mais dans un but de justification et d'exaltation ; il y avait là une sorte d'exercice scolaire, qui contribuait à donner du sérieux à un ouvrage et qui avait parfois le mérite de renforcer, à l'aide de dissertations érudites, tel changement apporté par le prince régnant au statut de la Couronne d'Espagne. Le conformisme y trouvait son compte.

C'est ainsi que Fray Ambrosio de Montanches s'efforce dans un ouvrage dédié au Prince des Asturies (le futur Louis I<sup>er</sup>) de justifier théoriquement l'introduction de la loi salique par la dynastie bourbonnienne. Ce faisant, il reprend le problème classique du *pactum conjunctionis* et du *pactum subjectionis*. Il s'abrite derrière le Suarez de la *Defensio fidei* (livre III, chap. II) et reproduit la conception habituelle d'une communauté à laquelle est inhérent par droit naturel le pouvoir de déterminer la forme du gouvernement. Puis, appuyant sur une vue que le P. Delos a reprochée à Suarez<sup>1</sup>, « il souligne que seul le régime démocratique est conforme à l'exigence de la nature, laquelle édicte

1. Delos, *La société internationale*, p. 238. Cf. *supra*, p. 46.

qu'en toute communauté, république ou monarchie, réside et se trouve le pouvoir démocratique favorable à sa conservation dans la paix, la justice et l'équité. Mais, précise-t-il, « la nature ne réclame ni ne dicte cela positivement... au contraire elle concède et communique ledit pouvoir à la république non pour l'obliger, mais en lui permettant de choisir le mode de gouvernement qu'elle voudrait librement adopter, par le moyen d'une loi perpétuelle et positive, soit qu'elle se conserve libre dans le gouvernement démocratique, soit qu'elle s'assujettisse à la forme monarchique ou aristocratique »<sup>1</sup>. On n'a pas oublié quel commentaire appela plus haut cette conception : la démocratie, disions-nous, n'est ici naturelle que par une abstraite vue de l'esprit, car il lui manque un attribut essentiel, l'inaliénabilité ; or Montanches justifie nettement cette absence, en invoquant l'exemple de l'homme qui peut s'asservir valablement, quoique libre par définition : car, dit-il, « la nature n'a pas constitué l'homme libre et indépendant au point de l'obliger à conserver toujours cette liberté »<sup>2</sup>. Cette formule qui n'est d'ailleurs que la paraphrase d'une proposition de la *Defensio fidei*<sup>3</sup>, indique clairement la racine philosophique du débat : rien dans la doctrine scolastique, nous le savons, ne s'oppose à l'aliénation de la liberté humaine ; rien n'y crée à la personne humaine le devoir de maintenir sa liberté non seulement dans le for de la conscience, mais aussi à la surface de la vie sociale.

Nous indiquerons par la suite la révolution réalisée par Rousseau sur ce point. Soulignons simplement qu'à la lumière de ce nouvel exemple, cette discussion révèle encore une fois son importance capitale ; en effet, toute la philosophie politique du XVIII<sup>e</sup> siècle pivote autour de cette conception de la personne dans la Cité. Tant que le choix du régime paraîtra subordonné aux convenances de fait, on verra la doctrine incliner dans chaque Etat vers la

1. *Avisos morales y políticos*, disc. X, 5, p. 116-117.

2. *Op. cit.*, X, 6, p. 118.

3. *Defensio fidei*..., lib. III, cap. 5, n° 9 : *Ius autem naturae non praecipit omnem hominem semper manere liberum ; seu non semper prohibet hominem in servitutem redigi sed solum, ut id non fiat, vel sine libero illius consensu vel sino justo titulo et potestate.*

confirmation juridique du système existant ; au contraire, lorsque les revendications individuelles prétendront s'appuyer sur une infrastructure idéale, les tendances générales évolueront rapidement vers un esprit de critique intégrale et de reconstruction sur un fondement métaphysique.

Montanches, pour sa part, se maintient tout entier sur le versant de l'empirisme. Son *pactum subjectionis* n'est qu'un exercice scolaire et, fidèle en cela aux opinions courantes, il se hâte de le rejeter dans l'obscurité des origines nationales. Ce fut l'œuvre des premiers fondateurs, sorte de héros légendaires que les docteurs situent dans l'entourage de Pelayo et qui les dispense de soumettre à un examen plus sérieux les fondements actuels de la monarchie. Car ce « n'est qu'aux premiers fondateurs des monarchies, que Dieu, auteur de celles-ci, communiqua immédiatement la faculté de les établir ; il laissa à leur libre arbitre le soin de choisir tel ou tel mode de gouvernement, mais sous cette réserve que ce mode une fois choisi ne se pourrait altérer ou changer au gré de leurs successeurs »<sup>1</sup>. Par conséquent, le droit reconnu à la communauté est en pratique inexistant ; il apparaît presque toujours comme éteint au profit d'une mythologie de demi-dieux nationaux, et le régime de fait se trouve simplement revêtu d'une dignité supplémentaire. Toutefois la possibilité au moins théorique du choix ne peut être complètement écartée, et la gravité d'une décision qui pèse aussi lourdement sur l'avenir incite à la réflexion quant aux mérites respectifs des différents régimes. Aussi rencontrons-nous certaines dissertations qui ont pour but de comparer les formes classiques de gouvernement afin d'en reconnaître la meilleure ; il va sans dire que le système monarchique, fortement enraciné en Espagne, recueille régulièrement les suffrages des auteurs, mais encore peut-il être intéressant de considérer un instant les arguments qu'ils rassemblent à cet effet.

C'est à Fray Juan de Cabrera que nous nous adresserons particulièrement en cette matière, car le prolix jésuite a consacré plusieurs chapitres à l'examen des différents

1. *Avisos morales y políticos*, X, 6, p. 120.

régimes. Il rejette préalablement l'opinion qui condamne toute espèce de gouvernement, et se conforme en cela au jugement de saint Thomas, selon lequel le pouvoir n'est nullement un effet du péché, mais au contraire de la raison en l'homme. M. Recasens Siches a souligné la divergence qui se manifesta entre la théologie occidentale et celle des Pères de l'Eglise orientale. A l'Est les docteurs insistèrent sur le caractère de pénalité de la coaction gouvernementale et cherchèrent des principes sociaux plus proches de ceux qu'ils concevaient pour l'état d'innocence : tendance à l'ascétisme communiste et à la monarchie universelle. A l'Ouest, la doctrine finit pas annuler tout écart entre le droit naturel absolu et le droit relatif, c'est-à-dire celui qui s'applique à l'homme du péché<sup>1</sup> : elle soutint que l'exigence sociale et la nécessité du pouvoir existeraient aussi bien sans la chute, puisqu'elles se fondent sur une lumière rationnelle qui vient de Dieu. En un mot l'Occident éprouve une sorte de sécurité intellectuelle à discerner une valeur absolue dans cette notion de Cité qui est un des traits les plus frappants de sa physionomie historique.

Mais si le gouvernement est légitime dans son essence, il faut maintenant le déterminer dans son mode, dans ce mode que la communauté a théoriquement la faculté de choisir.

Nous savons que la démocratie est l'organisation naturelle, spontanée de la société. Comme Montanches, Cabrera reconnaît que « par sa conformité avec la nature la démocratie mérite les vœux et les approbations que l'on doit au régime le meilleur »<sup>2</sup>, car elle respecte le mieux, du moins en droit, la liberté innée de l'homme. Notre auteur ajoute que les lois sont plus facilement supportées lorsque chacun se les impose à soi-même ; il note enfin que, dans ce cadre, le recrutement des chefs se produit sur une base plus large qu'ailleurs, ce qui permet d'éviter une trop fréquente déperdition des talents politiques.

Ceci dit, et toujours dans le corps d'un paragraphe qui

1. Recasens Siches, *Estudios sobre la filosofía del derecho de Francisco Suárez*, p. 22.

2. Juan Cabrera, *Crisis política*, Trat. I, cap. 3, n. 22.

s'intitule *Arguments en faveur de la démocratie*, Cabrera s'écrie que ce régime « a contre lui des raisons d'un poids si considérable qu'il ne doit pas être tenu pour convenable dans toute république désireuse d'être bien gouvernée »<sup>1</sup>. Condamnation catégorique, qui fait ressortir la fonction purement dialectique de ce système « naturel », et aussi l'absence de souplesse d'une telle critique, tout entière orientée vers sa conclusion monarchiste. Cela devient encore plus visible si l'on compare la méthode de notre auteur avec celle de Montesquieu, qui en dépit de ses préférences secrètes, peut passer pour le grand maître de l'empirisme objectif : l'*Esprit des Lois* nous décrit plusieurs espèces de régimes qui reposent également sur des fondements psychologiques et qui correspondent à telle ou telle circonstance géographique ou historique. Ici rien de pareil. Les accidents locaux, pour Cabrera, sont autant de raisons contre la démocratie et ne peuvent entraîner que la renonciation à cette structure idéale et rigide. « L'argument que l'on tire de la nature est faible, affirme notre docteur ; le meilleur gouvernement ne serait pas aujourd'hui celui qui se conformerait le plus à la nature en tant que telle ou dans son état primitif, parce que la république doit être gouvernée en considération des accidents et circonstances »<sup>2</sup>. Ainsi donc le régime populaire nous est présenté comme une utopie que condamnent les faits, le rationalisme est refoulé par l'empirisme dans le domaine de la pure doctrine ou dans celui d'une fabuleuse innocence. Bref la démocratie, à laquelle toute base humaine et concrète fait défaut ici, est rejetée résolument et le régime le plus conforme à la nature est aussi celui dont la nature nous enseigne que l'établissement est le moins désirable.

Ayant formulé son verdict, Cabrera le justifie par une double série d'attendus. D'abord il conteste les avantages du système populaire : il emprunte à Vitoria cette vue que, l'essence du pouvoir étant toujours identique, mieux vaut, dans l'intérêt même de la liberté, obéir à un seul qu'à plusieurs<sup>3</sup> — nous sommes loin encore de la théorie qui préten-

1. *Op. cit.*, I, 3, n. 27.

2. *Op. cit.*, I, 3, n. 28.

3. *Op. cit.*, I, 5, n. 70 (cf. Vitoria, *Relect. de pot. civ.*, n. 121).

dra assurer la liberté du citoyen par la pluralité, la séparation et l'équilibre des pouvoirs —. Cabrera voit nettement se dessiner le spectre de l'anarchie, car, dans le cadre de cette liberté accrue, où chacun participe à l'exercice des charges publiques, quel est celui, demande-t-il, qui « pour faire appel aux licences déchaînées de la canaille et de la plèbe n'imaginera mille esclavages ? »<sup>1</sup>.

Et que dire de l'égalité. Si l'égalité des biens existait dans l'état d'innocence, il n'en reste pas moins que le communisme aujourd'hui « occasionnerait de grands maux et multiplierait les dommages sur la terre entière... Et pourtant la communauté des biens serait moins préjudiciable que celle du pouvoir, car si tous sont capables de tirer des biens une jouissance, par contre la prudence et les qualités de gouvernement ne sont pas le fait de tout le monde »<sup>2</sup>. On voit par là que pour Cabrera démocratie signifie surtout gouvernement direct, selon le système antique ou celui des cantons helvétiques ; ce point de vue fut, comme on sait, très fréquent pendant l'Ancien Régime et il contribua certainement à renforcer l'éloignement des esprits pour une solution aussi peu pratique.

Ayant ainsi coupé court aux prétentions démocratiques, notre jésuite rassemble en une gerbe impressionnante toutes les critiques adressées en son temps à la société de type populaire. A vrai dire ces critiques, nous les connaissons bien : elles n'ont guère varié depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, et de nos jours elles sont reprises et développées par des auteurs souvent formés à l'école du positivisme. La démocratie est instabilité et inconstance et « elle porte en germe les périls qui amèneront sa fin »<sup>3</sup>. Elle détruit toute saine hiérarchie sociale : Cabrera évoque le sort de la noblesse, ornement et sauvegarde de l'Etat, là où nous considérons aujourd'hui celui des élites ou des « notables » ; comment maintenir l'ordre dans une nation si les classes entrent en concurrence et en conflit ? « Une des fins du gouvernement est la paix : on lui retire donc presque tout espoir de réaliser sa propre

1. *Op. cit.*, I, 3, n. 28.

2. *Op. cit.*, I, 3, n. 29.

3. *Op. cit.*, I, 3, n. 31.

fin, car il est aussi difficile de conserver la paix d'une démocratie que d'assurer la tranquillité d'une plèbe encouragée et possédée du désir de prendre part à la direction »<sup>1</sup>. Du reste, s'il est peu respectueux des élites, le régime populaire ne l'est pas moins des mérites : au dire de Xénophon, « la puissance populaire était ennemie des vertus », et au dire de Cicéron la foule se paye plus de paroles que de raisons ; les doctes ne sont point écoutés et les rênes du gouvernement sont livrées à la plus aveugle ignorance. Plus de secret, donc plus de diplomatie, par crainte d'une tyrannie aristocratique. Plus d'émulation, partant plus d'ardeur civique, car un système de récompenses détruirait l'égalité fondamentale. Et puis, que d'entraves au pouvoir, s'il faut pour décider une loi réunir l'unanimité des citoyens, s'il faut s'accommoder de la courte durée des magistratures et tenir compte des amitiés privées ou politiques des magistrats. Comment conduira-t-on la guerre si une atmosphère de suspicion doit envelopper les chefs militaires qui en auront la responsabilité ? Enfin, dans le cas où il deviendrait nécessaire de modifier la valeur de la monnaie, « il est à craindre que dans ce conflit entre les intérêts de chacun et ceux de la communauté, on ne fasse prévaloir l'intérêt particulier contre le bien de la république »<sup>2</sup>.

Redisons-le avant d'en finir avec cet examen du problème démocratique, ces réflexions qui nous frappent tour à tour par leur ingénuité ou leur actualité se déroulent sur un plan d'*empirisme dirigé*. Dirigé parce que Montesquieu nous a fait voir (ou au moins entrevoir) l'orientation d'un empirisme parfaitement objectif et relativiste dont notre auteur n'a pas la moindre idée. Cabrera nous offre bien plutôt l'exemple d'une position à la fois très ancienne et très neuve, celle du monarchiste qui fonde sur une critique des faits sa croyance en la supériorité de la royauté ; seulement il faut se garder d'oublier que cette critique est dominée par une affirmation dogmatique, celle qui pose la priorité de la Cité sur l'homme, du droit collectif à l'ordre social sur

1. *Op. cit.*, I, 3, n. 33.

2. *Op. cit.*, I, 3, n. 40.

le droit individuel à la liberté personnelle. En somme, primat de la société ou primat de l'homme, monarchie au sens de Cabrera ou démocratie au sens de Rousseau, nous nous trouvons également en présence d'un substratum métaphysique et du point de vue de l'observateur pur, qui se cantonne sur le terrain sociologique, il n'y a dans tout cela aucune conclusion qui soit objectivement décisive.

La démocratie étant mise hors de jeu, Cabrera passe à l'examen du régime aristocratique. Nous ne nous y arrêterons pas. En dernière analyse notre auteur ne lui reconnaît qu'un mérite incontestable, c'est sa supériorité sur l'organisation populaire ; pour le reste, il ne lui voit que des désavantages par rapport à la monarchie, qui assure une vie sociale beaucoup moins heurtée et moins traversée de complots et de rivalités. La monarchie, elle, fait l'union autour de la personne du prince, car de cette unité de commandement découle l'excellence du régime : la royauté est en effet clairement conforme à la nature, puisque celle-ci nous découvre l'existence d'un seul Dieu et d'une seule Eglise ; d'autre part, étant la seule source des grâces, elle draine toute la reconnaissance publique, tandis que, seule source du pouvoir, elle favorise la liberté que compromet la dispersion démocratique. Ensuite l'identité des intérêts privés et publics du prince garantit une certaine impartialité dans l'exercice de la justice. Soulignons enfin que, selon Cabrera, les excès d'un pouvoir unique sont généralement les moins redoutables : la méchanceté est plus rare chez un seul que chez plusieurs, et par ailleurs l'énormité des responsabilités du monarque constitue un frein sérieux pour ses fantaisies éventuelles. Au demeurant, notre auteur n'est pas un sectaire et tempère sa doctrine par certains emprunts étrangers ; car le pouvoir royal, « en conservant les avantages du système monarchique, comprend ceux des autres formes — qui ne laissent pas d'exister — et ainsi l'on évite les inconvénients qui résulteraient de la totale solitude d'un prince »<sup>1</sup>.

Ces vues générales sont ensuite précisées en faveur d'une monarchie héréditaire, sans exclusion des femmes à la

1. *Op. cit.*, I, 5, n. 66.

succession. Ainsi se trouve confirmée et justifiée la traditionnelle organisation espagnole.

Toutefois, en ce qui concerne la loi salique, on sait que la dynastie française fut prise du désir de l'introduire en Espagne, malgré l'ancienneté de la coutume nationale. Cela n'allait pas sans difficulté juridique, puisque la doctrine enseignait que le statut monarchique était déterminé une fois pour toutes par les « premiers fondateurs » et s'imposait aussi bien à la communauté qu'à son chef. Montanches, qui s'intéressait particulièrement à ce problème, lui donna sa solution logique en déclarant que « le prince et la monarchie pourront d'un commun accord altérer, modérer ou complètement rescinder toute loi fondamentale, quand bien même elle serait relative à la succession, s'ils considèrent que cette mesure favorise le bien commun et sa conservation dans la paix »<sup>1</sup>. Conclusion qui répond d'ailleurs à la réalité des faits, puisque l'introduction de la loi salique fut régulièrement décidée, sur la demande de Philippe V, aux Cortès de Madrid, en 1713<sup>2</sup>.

Mais cette thèse nous fait déjà sortir des limites que nous nous sommes assignées ; il ne s'agit plus ici des considérations qui dominent l'établissement du pacte fondamental, mais des effets de ce pacte quant au pouvoir du prince. Nous n'irons pas plus avant, car, ainsi que nous l'avons dit, nous croyons qu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle la notion du pouvoir n'a plus sa source principale dans le rationalisme juridique, ou, du moins, que ce dernier, une fois justifiée la forme monarchique du gouvernement, tend à s'effacer derrière une tendance nettement religieuse qui explique la fonction monarchique d'une façon beaucoup plus complète. Pour l'instant, il nous suffit d'avoir indiqué comment la pensée politique de cette époque utilise successivement divers plans intellectuels : d'abord celui du rationalisme juridique, où les auteurs ne renoncent aux stériles répétitions que pour se réfugier dans des vues scolaires, artifices dialectiques sans fécondité et dénués de toute attache véritable avec la per-

1. *Avisos morales*... X, 8, p. 135.

2. Cf. *Novísima recopilación*, lib. III, tit. I, ley V (10 mai 1713).

sonnalité concrète de l'homme ; ensuite et revêtant les doctrines précédentes d'un manteau de sagesse pratique, le plan de l'empirisme, mais d'un empirisme « dirigé » vers sa conclusion monarchiste (qui est aussi une conclusion conformiste) ; maintenant, enfin, nous voici au seuil du plan décisif, de celui qui devient de plus en plus décisif à mesure que la vieille construction rationaliste se démode et que la monarchie pure et simple apparaît soit insuffisante, soit conciliable avec des tendances nouvelles que rejettent résolument les docteurs du siècle commençant : c'est le plan de la foi catholique, de la théocratie espagnole, et il est temps que nous en tracions le tableau.

## II. LA RELATION DU PRINCE A DIEU

Remarquons tout d'abord que sur ce plan nouveau, il n'est nullement fait abstraction de la construction rationaliste. Quand même nos « théocrates » l'eussent voulu, cela leur eût été interdit, car un catholique ne saurait se détourner de la loi naturelle. Il faut bien voir, au contraire, que les auteurs dont nous allons parler n'ont certainement pas conscience de s'écarter profondément des voies tracées par les grands juristes du *xvi<sup>e</sup>* siècle. Ne sont-ce pas, d'ailleurs, celles de saint Thomas ?

La véritable distinction nous semble être plutôt la suivante : au lieu d'examiner, comme Suarez, d'abord la nature et ensuite la grâce, ils traitent de la nature en tant que confirmée et dépassée par la grâce. Vue réaliste, nous l'avons dit, puisqu'elle s'applique à une matière juridique concrète, considérée sous l'angle non d'une simple philosophie rationaliste, mais d'un catholicisme qui intègre et complète cette philosophie, c'est-à-dire sous l'angle normal d'un esprit espagnol de ce temps.

C'est le Basilien Alexandro Aguado qui a donné d'une telle attitude fondamentale les définitions les plus nettes. « La politique, dit-il d'une part, a pour objet l'honnêteté de la vie commune des hommes »<sup>1</sup>. Banale affirmation de

1. *Política española*, t. I, cap. 2, 2, p. 40.

droit naturel. Mais d'autre part il reprend sa pensée sous cette forme bien différente : « la véritable politique est une disposition de la nature rationnelle en vue de la vie chrétienne, sous la direction des maximes évangéliques »<sup>1</sup>. Ici nous échappons nettement au cadre de la morale naturelle et de cette politique qui se défend d'envisager dans les religions autre chose que leurs incidences sociales.

### 1. *L'ordre providentiel.*

Pour comprendre le passage d'un texte à l'autre, nous devons d'abord considérer la notion d'ordre qui forme la base de tout le système. « Dieu dans sa bonté, écrit Aguado, et aussi en vue d'assurer une plus glorieuse harmonie, communiqua aux créatures le pouvoir exécutif de sa providence, se réservant l'immédiateté de la raison..., car sans qu'il ait besoin d'elles, il les admet à son gouvernement : par moi règnent les rois... »<sup>2</sup>. On voit que cette formule ne s'écarte qu'à peine de celles que le droit naturel nous a rendues familières : elle met l'accent sur la fonction gouvernementale de Dieu — à laquelle il accepte de laisser participer les hommes —, ce qui laisse prévoir des volontés divines particulières ; tandis que le droit naturel insiste plutôt sur une volonté divine générale, qui relève surtout, pourrait-on dire, d'une fonction conservatrice de Dieu. Par suite cette phrase confère au « par moi règnent les rois » une signification plus précise et, en quelque sorte, plus biblique : ce n'est plus seulement la vue juridique qui rattache médiatement le pouvoir royal à sa source divine à travers les opérations de la genèse sociale, c'est un appel direct de Dieu au prince, c'est un dessein singulier de la Providence à l'égard d'un certain monarque, instrument désigné de telle mission terrestre.

Cette vue, tout au plus suggérée par le texte que nous venons de citer, est abondamment développée par les auteurs contemporains.

« Dieu, écrit Cabrera, Suprême monarque de l'univers, est invisible aux yeux des hommes, aussi a-t-il réparti à travers

1. *Op. cit.*, I, 2, 1, p. 26.

2. *Op. cit.*, I, 2, 4, p. 63.

le monde et la terre des images pour le représenter, en donnant à toutes les nations des princes chargés de les gouverner »<sup>1</sup>. Délégation qui demeure étroitement subordonnée au contrôle divin, car « pour désillusionner les puissants et les détourner de l'idée que le pouvoir autorise les déviations de leur puissance ou que des coups de force peuvent favoriser la solidité de leurs couronnes, Dieu veut leur faire éprouver qu'elles sont suspendues entre ses mains et qu'il dispose à son gré d'un pouvoir qui lui appartient : tantôt il les élève à la hauteur du trône, tantôt il les en précipite, selon les décrets mystérieux de sa providence »<sup>2</sup>.

De cette totale dépendance du prince, de cette constante intervention du seigneur, les meilleurs exemples se trouvent assurément dans les récits de l'Ancien Testament. Tout docteur met son point d'honneur à rehausser sa prose de quelques citations traditionnelles qui font partie du bagage littéraire de l'époque. Mais nul n'est aussi érudit que le marquis de San Felipe qui consacre deux volumes admirés à la monarchie des Hébreux et qui souligne les cruels châtiements dont Yahvé punissait les infidélités des rois d'Israël. Témoin ce passage où le digne gentilhomme s'efforce de soutenir la violence du texte biblique : « Saül ne pouvait plus souffrir, et pourtant on le châtie. Car son crime demeurerait sur le théâtre du monde et dans la mémoire éternelle de Dieu qui exécute la punition sur le reste du roi inique, sur sa descendance. Dieu cherche son sang et le verse où il le trouve. Dieu, en ôtant la vie, ne commet pas d'injustice, puisqu'elle lui appartient : le péché originel suffit à nous rendre dignes de la mort »<sup>3</sup>.

La contre-partie de cette dépendance est fournie par les prérogatives que l'élection divine confère au souverain. « Le prince est plus qu'un homme »<sup>4</sup>, affirme San Felipe. « Entre tous les mortels, il a été choisi singulièrement comme lieutenant de Dieu sur la terre »<sup>5</sup> ajoute Haller y Quiñones. Et

1. *Crisis política*, I, 2, n. 16.

2. *Ibid.*

3. *Monarquía hebrea*, t. I, p. 307.

4. *Op. cit.*, t. I, p. 139.

5. *Abecedario de Principes*, art. *Zelo*, p. 144.

Aguado conclut : « Le roi est en quelque sorte une image analogique de Dieu, et il appelle, à l'échelle convenable, les distinctions qui valent pour le suprême roi des rois »<sup>1</sup>. Nous sommes loin, on le voit, des parages juridiques, et nous rejoignons au contraire les formules les plus banales du culte monarchique. Il n'y a pas lieu d'insister.

De notre point de vue, ce qui importe ici c'est le gauchissement qui est imprimé au droit naturel. Car, si l'univers répond toujours à un plan préconçu, ce plan nous est présenté désormais sous un angle d'où l'on découvre davantage son mystère insondable, ses manifestations imprévisibles, et moins sa rationalité (c'est-à-dire sa relative perméabilité à la raison humaine). Une simple nuance, sans doute, dans la répartition des lumières et des ombres, mais elle suffit pour altérer la pureté géométrique, pour menacer la sécurité rationaliste des perspectives théologiques : l'ordre légal fait place discrètement à l'ordre providentiel.

En outre, sur un point particulier, la construction rationaliste se trouve assez fortement entamée : si l'élection du prince résulte d'un décret spécial de Dieu, si le « par moi règnent les rois » doit être pris dans un sens littéral, que reste-t-il alors de la savante analyse des grands juristes qui faisaient reposer sur un contrat social toute l'organisation élémentaire de la Cité ? Le changement de plan est radical. D'une part, un Dieu vivant, de l'autre un Dieu philosophique chargé simplement de nous remémorer que la nature des choses est une nature créée ; d'un côté un roi effectivement appelé par le Seigneur et nimbé d'une auréole surnaturelle, de l'autre un monarque désigné par les hommes et revêtu d'un pouvoir dont la source première sans doute est divine, mais dont la source immédiate n'est autre que la communauté. Dans la perspective nouvelle que nous envisageons ici, le vieux débat sur le transfert du pouvoir, conditionnel ou intégral, perd sa raison d'être. Le droit divin constitue un ordre juridique autonome sur lequel repose toute l'autorité royale. Il semble donc que, logiquement, les tenants de cet absolutisme théocratique

1. *Política española*, II, 3, p. 158.

devraient rejeter tout l'échafaudage des solutions rationalistes. Mais le plus curieux est qu'il n'en est rien : l'histoire espagnole, le pouvoir décadent, mais théoriquement intact, des Cortès empêchent de recourir à une démarche aussi catégorique ; en fait, droit naturel et droit divin coexistent tant bien que mal dans les esprits et y entretiennent une certaine confusion. On voit par là une fois de plus la part du compromis et de l'ambiguïté en ce domaine.

Voyons maintenant quelle attitude la reconnaissance d'un ordre providentiel peut impliquer pour l'homme. C'est, l'on s'en doute, l'adhésion sans réserve. D'ailleurs, dira-t-on, telle est aussi l'obligation qui résulte de la vision de l'ordre naturel, manifesté dans les qualités intrinsèques des choses ; et nous n'en disconvenons pas. Seulement, dans un cas, l'ordre est constaté dans ses effets, dans sa « donnée », et la raison philosophique s'y conforme, parce que dans ses limites humaines, elle le saisit ; dans l'autre cas, au contraire, il est perçu plus près de sa source divine, en tant qu'issu d'un commandement, et la soumission de l'esprit doit s'appuyer sur une raison que la foi illumine. A mesure que la note volontaire et providentielle s'accroît en Dieu, la note religieuse tend à devenir dominante chez l'homme.

En somme, il existe un courant latéral de la philosophie politique, où l'on est plus moraliste que juriste, et où l'on s'accoutume à sentir selon la religion plutôt qu'à penser selon le droit naturel. Par suite, tandis que l'ordre légal est prouvé dans les écoles, l'ordre providentiel est vénéré au fond des cœurs.

Malheureusement l'homme s'insurge trop souvent contre les dispositions divines et, voulant s'en affranchir, se jette dans de cruelles difficultés. Tel fut le cas du peuple d'Israël qui, mécontent de son état, réclama l'institution d'un roi ; San Felipe, après tant d'autres, a raconté cet événement, et l'incertitude de Samuel qui servait de truchement à ses compatriotes, et la colère de Dieu qui résolut de punir les novateurs en faisant droit à leur demande : « Sans pitié pour lui-même, commente notre narrateur, le méchant s' imagine, par sa politique d'antichambre, avancer ses affaires sans Dieu : il a recours aux moyens iniques que lui suggère sa

malice ; mais, absorbé tout entier par les causes subalternes, il se laisse abuser, car l'instrument de la volonté de Dieu, c'est le roi : celui-ci ne donne ni ne retire : comme de la cire, Dieu pétrit son cœur, tantôt l'amollissant, tantôt l'endurcissant, et sa providence se sert aussi bien de la tyrannie qu'il autorise que de la miséricorde qu'il inspire »<sup>1</sup>. On n'échappe pas à Dieu, et les Hébreux payèrent leur insubordination d'une série de malheurs que Samuel prophétisa sur le champ. Ici San Felipe se demande si tant de calamités s'attachent normalement à l'institution royale ou si elles se rapportent plutôt au cas particulier de la tyrannie. Quevedo avait naguère tiré de ce texte des accents éloquents pour flétrir — très littérairement — la monarchie qu'il encensait par ailleurs. Son successeur se borne à rappeler que Bellarmin et Adam Contzen ne voyaient dans les prophéties de Samuel que la peinture d'une tyrannie, tandis que saint Thomas « qui est des plus sévères politiques, déclare qu'un tel droit est juste, non pas certes absolument, mais relativement à la malice humaine »<sup>2</sup>. Peu importe après tout que ces maux soient essentiels ou non à la royauté, si la royauté les fait naître le plus souvent, et le noble historien laisse percer sa mélancolie dans cette brève conclusion : « rien ne manque désormais, sauf la liberté d'Israël, insensiblement perdue »<sup>3</sup>.

Quoi qu'il en soit, les conséquences désastreuses de ces incartades humaines dictent aux gouvernements la politique à laquelle ils doivent s'attacher : « la raison d'Etat du prince et de ses ministres, résume Aguado, doit s'efforcer de conserver l'ordre de la monarchie dans cette rectitude qui a été prévue par la sagesse divine »<sup>4</sup>. Conserver, telle est la fonction du politique, et comment en serait-il autrement puisque l'ordre est « naturel et inapte à être discipliné »<sup>5</sup> ? Mieux que la simple conservation, ce que demande Aguado, c'est plutôt une constante restauration ; car l'ordre providentiel, celui que Dieu a voulu dans sa

1. *Monarquía hebrea*, t. I, p. 191.

2. *Op. cit.*, t. I, p. 192.

3. *Op. cit.*, t. I, p. 194.

4-5. *Política española*, I, 2, 3, p. 56.

sagesse et qu'il ne nous appartient pas de rejeter, est perpétuellement menacé, dégradé, par la lourdeur de la matière : Dieu nous révèle un archétype, de toute notre foi nous tendons nos efforts vers lui, puis nous retombons vaincus et notre œuvre décline aussitôt. C'est que les causes du désordre sont profondes et parfois, dit Aguado, intrinsèques.

Le premier ennemi de l'ordre, c'est en effet le péché. « La nature humaine, viciée par la faute, constate Portocarrero, aspire toujours à une totale indépendance dans la souveraineté »<sup>1</sup>. Etre libre, forger soi-même son ordre, tel est le vieux rêve, la dangereuse tentation de l'homme. Et nos docteurs d'un seul élan se jettent au-devant des téméraires novateurs : profondément, ils flairent l'adversaire dans les formes philosophiques de l'esprit moderne, dans cet humanisme (l'humanisme flamboyant, dira Brémond) qui prétend reconstruire le monde sur des bases anthropocentriques. L'effort qui se prépare et qui à beaucoup paraîtra une libération, d'avance ils le condamnent. Leur but en est la négation : que l'homme sente le poids de son péché qui l'entraîne vers les aventures ; qu'il ait le courage de remonter la pente, la raison de sentir la nécessité et la convenance de ce qui est selon la volonté de Dieu ; qu'il soit humble devant la Providence, qu'il ne tende pas à s'en affranchir et comprenne que le gouvernement n'est pas la recherche d'un ordre nouveau mais seulement « la pratique exécutive de l'ordre établi »<sup>2</sup>.

Mais il y a aussi des causes de désordre moins métaphysiques ; intrinsèques encore, mais de l'essence de telle nation particulière plus que de l'homme en soi ; bref, accidentelles au regard de celui-ci. Aguado les indique : ce sont les causes qui naissent « de la qualité du sol, du génie de ses habitants, engendré lui-même par le climat »<sup>3</sup>. La race, le milieu, les circonstances, en somme tout ce qui fait la physionomie de la société et qui, par suite, peut contribuer à la rendre avide de changement et d'expériences imprudentes. Mais alors un problème nouveau se pose, car, on le voit, les posi-

1. *Theatro monarchico*, disc. II, cap. 37, p. 311.

2. *Política española*, II, 3, p. 153.

3. *Op. cit.*, I, 2, p. 67.

tions que nous avons signalées au sujet de la démocratie, paraissent ici retournées : cette fois, c'est la structure idéale qui est digne d'informer la vie sociale, tandis que les vues empiriques, le sens des possibilités et de l'accidentel sont maintenant portés au compte de notre coupable faiblesse humaine. Comment cette différence peut-elle être expliquée ?

A notre avis plusieurs explications sont recevables : d'abord la différence des hommes ; ici Aguado et là Cabrera ; mais ne nous y attardons pas trop : ces hommes ne sont guère des esprits originaux et dans un domaine aussi rebattu et surveillé à la fois, ils ne se risqueraient plus, à l'époque où nous sommes, à rompre des traditions respectées. Mais, au fait, sont-ils en contradiction ? Il est certain que les deux auteurs visent au même but, qui est l'exaltation de la monarchie espagnole ; seulement Cabrera, en bon élève des classiques, situe d'abord une position philosophique idéale qu'il abandonne pour conclure au nom des faits en faveur du régime préféré, tandis que Aguado, faisant fi de tout exercice scolaire, rattache immédiatement ledit régime à l'ordre providentiel et cherche non plus dans les utopies doctrinales mais dans les faits du présent les germes de sa dégénérescence : qu'est-ce à dire sinon que nous assistons à une nouvelle étape du processus indiqué plus haut ? Le conformisme, qui s'appuyait naguère sur des constatations empiriques, se fonde maintenant sur une adhésion de principe aux dispositions divines. Par là il se trouve renforcé. Mais ce changement de front n'est-il pas le signe d'une recrudescence des menaces ?

Ici en effet nous touchons au cœur du problème : Cabrera écrit en 1719, Aguado en 1746. Entre ces deux dates l'état d'esprit de beaucoup d'Européens s'est profondément modifié et, hors des frontières d'Espagne, une décisive évolution se poursuit avec rapidité. Les faits qui, au début du siècle, consistaient dans un attachement indiscuté au principe de la monarchie absolue et surtout de la monarchie chrétienne, révèlent après quelques décades une dangereuse fermentation intellectuelle d'où le pouvoir civil et le pouvoir spirituel risquent de sortir amoindris. Dès lors, comment invoquer les accidents et les circonstances en faveur d'un

régime peu conforme aux tendances du jour ? Il semble bien que le P. Aguado, peut-être inconsciemment, ait accompli une sorte de repli stratégique : il a ramené toute l'argumentation de ses prédécesseurs à une affirmation religieuse qui, aux yeux de ses compatriotes tout au moins, s'avère d'une force irrésistible. Avec lui la foi se développe au sein de la philosophie naturelle et celle-ci absorbe à son tour les conquêtes de l'empirisme. Il présente à ses contemporains l'image d'une société que justifient la foi, le raisonnement et l'expérience, et il leur dit : gardez-la, sauvez-la des attaques des pseudo-politiques modernes, elle seule s'accorde avec votre religion, votre philosophie et votre psychologie. La monarchie catholique devient un centre de ralliement contre le flot montant des doctrines nouvelles.

Une page du savant Basilien condense ses objections contre les adversaires de la tradition : « Il s'est introduit une philosophie moderne, peu conforme à la foi, qui en réduisant toute chose à une fortuite combinaison d'atomes en oublie et la fin et la cause première : tel fut le discours charnel d'Epicure contre les défenseurs de l'esprit qui soutinrent rationnellement toutes les conclusions dérivées de l'indéfectible principe. Machiavel, s'entraînant à l'athéisme, établit une politique de combinaisons fortuites, fondée sur des considérations extérieures et matérielles ; vue grossière d'où découlent des erreurs égales à celles que commettent les philosophes sensualistes... ». Suit une diatribe contre les sensualistes qui « expliquent l'élévation de l'homme et l'abaissement de l'animal non par la fin et la fonction que Dieu leur assigna, mais par une fortuite combinaison d'atomes. Or ce principe imbécile d'Epicure et de Lucrèce, combattu par Cicéron et Lactance, a été recueilli par les pseudo-politiques qui en tirent une argumentation matérialiste, sans souci d'utilité ni de finalité supérieures ; sur cette base se sont constituées diverses républiques qui exigent des politiques distinctes »<sup>1</sup>. Ainsi donc, voilà le camp ennemi, celui de l'accidentel, du relatif, du matérialisme. Plus tard un Ceballos reprendra ce procès, avec talent et érudition,

1. *Op. cit.*, II, 3, p. 142-3.

recherchant dans de lointaines hérésies et, naturellement, dans la Réforme le germe des erreurs modernes<sup>1</sup>.

En regard de ces perversions de l'esprit, Aguado, non sans force, reprend et complète sa notion de l'ordre providentiel et des conséquences politiques qu'elle entraîne : « Il est de foi que Dieu, universel roi du monde, le gouverne selon les dispositions de sa raison divine, par laquelle il constitua l'univers. Les hommes, grâce à la bienveillance de Dieu, ont la faculté de participer aux actes exécutifs de ce gouvernement prévu par la raison divine ; mais non point celle d'altérer dans la pratique l'ordre de Dieu par le détour de maximes contraires à la raison de sa providence divine. Se dresser contre cet ordre, c'est témoigner d'une méconnaissance de la providence d'En-haut, et en cela consiste l'athéisme ; ou bien c'est faire preuve d'une volonté charnelle qui tend, dans un gouvernement inspiré de principes extrinsèques et matérialistes, à soumettre, malgré la foi, les dispositions de Dieu à l'autorité humaine, et en cela consiste le machiavélisme. Juger que l'on puisse errer en se conformant aux maximes tirées de l'ordre des choses, c'est une erreur, même si l'on erre inconsciemment »<sup>2</sup>. On voit de quel subtil échange entre la religion, le droit naturel et le conformisme politique est faite cette déclaration. Comme un rideau protecteur devant le statut de la monarchie absolue, toutes les puissances de l'âme sont mobilisées ; la structure empirique constituée lentement au cours des âges se trouve consacrée, et, si l'on peut dire, transcendée, par cette intégration dans l'ordre providentiel. Celui-ci, de plus en plus, devient un ordre sur mesure, à la mesure du régime traditionnel, qui se raidit désespérément dans sa résistance au monde moderne. C'est un ordre fait pour encadrer, justifier et donner une valeur exemplaire et universelle à une conception de la vie sociale qui commence à être battue en brèche. Tentative en soi peu nouvelle sans doute, et familière dès longtemps aux écrivains de la péninsule, mais qui, en plein xviii<sup>e</sup> siècle, emprunte sa grandeur aux circonstances

1. Cf. Fernando de Ceballos, *La falsa filosofía*, t. I.

2. *Política española*, II, 3, p. 148.

défavorables et à la conscience orgueilleuse de son isolement.

Examinons donc maintenant la question de savoir à quelle politique devra recourir le prince soucieux de sauvegarder l'ordre providentiel.

## 2. *Dieu premier servi.*

« L'idée d'un prince chrétien », c'est, nous le savons, le sujet d'une vaste littérature qui, en Espagne comme ailleurs, offre des exemples très anciens. Les auteurs que nous avons choisis d'examiner ne manquent pas d'exploiter ce thème dont le développement de l'absolutisme a fait un thème capital. Garau et Portocarrero adressent au dernier Habsbourg des conseils que leurs successeurs reprennent à l'usage des premiers Bourbons. Dans un cadre juridique, que nous avons tracé surtout d'après Aguado mais qui est à peu près commun à toute cette école d'écrivains, la politique apparaît principalement comme la série des actes engendrés par les obligations du prince — et aussi par celles des vassaux. Mais au lieu que dans le système du droit naturel ces obligations sont de nature morale (avec éventuellement, la ratification et la sanction du pouvoir spirituel), ici au contraire, dans le système quasi-théocratique qui se fonde sur l'ordre providentiel, l'obligation religieuse et spécialement catholique forme le point de départ nécessaire de toute la construction monarchique ; et ignorer ou méconnaître cette essentielle relation du prince à Dieu serait renoncer à comprendre l'esprit qui vivifie la doctrine espagnole. Nous allons nous borner pour l'instant à mettre en relief les devoirs religieux du prince, sans dissimuler du reste que tous ses autres devoirs sont dans la dépendance des premiers, mais la clarté de l'exposition exige que ce faisceau d'obligations soit examiné selon l'ordre des fins, et non globalement, tel qu'il appartiendrait à la personnalité concrète du monarque.

C'est qu'en effet la personnalité du prince n'est guère ici en question. Il va de soi que tout homme, roi ou non, est le sujet d'un destin surnaturel et doit abriter une constante préoccupation de son salut. Mais chez le prince les soucis simplement humains sont étouffés par ceux qui

découlent de la fonction. Le lieu commun de la littérature politique, qui nous dépeint un chef à qui la douceur de vivre est ravie par les travaux et les scrupules inhérents à sa charge, trouve en ce cas sa première et sa plus authentique application : les vertus domestiques, qui peuvent suffire à la foule des hommes, ne sont qu'une étape préliminaire dans la vie spirituelle d'un prince. Celui-ci a des vertus d'état, dont il doit compte à Dieu et une faiblesse vénielle chez le vassal devient souvent homicide chez le souverain.

Mais laissons tout ce cadre psychologique. Allons droit à la racine du problème : le prince en tant que tel doit avoir la foi catholique. Ce n'est pas qu'une affirmation aussi catégorique, sur laquelle nos auteurs sont unanimes, prétende infirmer la vérité de droit naturel qui pose la légitimité du pouvoir civil en dehors de toute considération religieuse et en dépit même de l'hérésie (sauf intervention pontificale). Mais une chose est la légitimité du pouvoir, autre chose est la plénitude de la responsabilité royale. Certes la nature n'est pas abolie par la grâce, mais elle en reçoit une empreinte ineffaçable et des privilèges infinis. Dès lors du point de vue purement politique, il y a autant de différence entre un prince éclairé par la lumière catholique et un prince païen, qu'entre un homme qui connaît le vrai Dieu et celui qui pratique la simple religion naturelle. L'un et l'autre sans doute respectent en eux leur essence rationnelle et les qualités intrinsèques qui appartiennent aux choses, mais le premier témoigne en outre qu'il a compris quels horizons nouveaux et quelles vertus supplémentaires ont été découverts par le fait historique de la révélation. Nous avons déjà noté, par exemple, que les nations chrétiennes sont grevées dans la guerre de charges particulières, qui s'ajoutent à celles dont sont redevables naturellement tous les Etats. De même le prince chrétien a une vue plus profonde de sa mission politique, il en aperçoit la finalité dernière, et là où le souverain païen ne découvre que des obligations rationnelles, insérées dans l'ordre naturel, il sait, lui, qu'un appel direct lui est adressé pour le faire participer aux desseins mystérieux de la providence. En un mot, il est un prince plus achevé ; par

suite, sans la foi catholique, on ne peut réaliser la plus haute expression du système monarchique.

Tel est bien le sentiment d'Aguado lorsqu'il constate que « l'observance de la religion catholique constitue la forme la plus noble de la politique. Sans doute, d'un point de vue métaphysique, celle-ci se distigue de celle-là dans son être formel ; mais d'un point de vue moral sa conservation en dépend, comme le montrent les bouleversements éprouvés par tous les royaumes du fait des injustices commises »<sup>1</sup>. Ainsi donc, il ne s'agit pas de la conscience personnelle du prince, mais de la politique de la couronne ; celle-ci est pénétrée profondément de dynamisme catholique. Dans notre première partie nous avons décrit une superposition des deux plans, ce qui n'allait pas du reste sans de nombreuses interférences ; maintenant nous assistons à une véritable transmutation du plan politique. De même que, dans une pyramide, le sommet étant brusquement élevé, on voit l'orientation des faces et la structure interne du monument éprouver une modification correspondante. A l'ordre naturel répond un prince qui vise simplement à « l'honnêteté de la vie commune des hommes ». A l'ordre providentiel répond un monarque qui tend à organiser une société chrétienne et à la mettre au service de Dieu, et cela non pas tant parce que le contrôle du pouvoir spirituel l'y contraint, que par l'effet d'une vue exacte des exigences supérieures de la politique.

Service de Dieu. Qu'est-ce à dire ? Nous avons parlé de vocation du prince, et donc, à travers celui-ci, de vocation du peuple. Chaque peuple a reçu effectivement une mission particulière qui est de faire régner l'esprit du Christ dans telle partie du monde en utilisant pour cela les dons spéciaux qui sont dans son tempérament national. Il est aidé dans cette tâche par des anges gardiens qui lui sont envoyés et dont les directions, s'il conserve la foi, ne sauraient lui faire défaut. Le prince assume la lourde responsabilité de recueillir et d'interpréter les « persuasions angéliques »<sup>2</sup>,

1. *Op. cit.*, I, 2, p. 24.

2. *Op. cit.*, I, 2, p. 63.

afin de conduire ses vassaux sur la voie agréable à Dieu. Joseph de Maistre devait reprendre plus tard ce thème dans ses *Considérations sur la France* et lui donner une forte résonance poétique. Mais sur un plan purement scientifique, c'est-à-dire dégagé de tout aperçu plus ou moins subjectif sur les intentions divines, l'idée de mission nationale, dans la pensée de nos auteurs, se ramène à une affirmation juridique : une politique véritable est celle qui s'ordonne tout entière aux fins surnaturelles.

Nous pourrions réunir ici une grande abondance de textes. Le P. Garau est assez net : « Les hommes, dit-il, ne sont pas nés, ni, moins encore, n'ont été rachetés en vue de leurs convenances terrestres. Il est loisible aux Turcs de prendre pour fin l'utilité temporelle... Mais la fin d'un prince généreusement chrétien, capable de s'élever au-dessus des choses caduques et matérielles, et capable, par la grâce du Christ, de régner tel un soleil sur les étoiles, c'est de n'aspirer qu'à l'honnêteté et de dénier la convenance, l'agrément ou l'utilité à ce qui ne peut le couronner de gloire immortelle »<sup>1</sup>. Si le mot d'honnêteté, usité plus souvent pour définir les rapports de droit naturel, pouvait faire illusion, nous citerions tel autre passage du même auteur, celui, par exemple où il proclame que tout cœur chrétien « doit tenir à plus haut prix la conservation de son droit au royaume du Ciel que la possession de la monarchie universelle »<sup>2</sup>. Le cardinal Portocarrero, avec une clarté qui ne laisse rien à désirer, reprend cette vue : « ce qu'il faut, lit-on dans le *Theatro monarchico*, c'est une haute politique chrétienne qui préfère en toute circonstance les intérêts de la religion à ceux de la Majesté humaine »<sup>3</sup>. Mais rien n'égale la précision de Cabrera dans le passage suivant : « la foi étant la base de l'espérance, elle enseigne au prince à n'user de toutes les choses terrestres que dans l'espoir d'autres plus hautes et à ne voir en elles que des moyens pour la réalisation d'une fin meilleure. Par suite, lorsque paraît la foi, paraît une politique sacrée qui enseigne à ne pas

1. *El sabio instruido de la Naturaleza (tercera parte)*, XXVI, 320.

2. *Op. cit.*, XXI, 266 (selon B. Vestelung):

3. II, 1, p. 96.

renverser l'ordre des choses en faisant de la Religion un moyen et de l'Empire une fin, mais à tenir et à prendre pour moyen les forces de l'Empire afin de posséder et d'ins-taurer la Religion avec l'amour véritable et le culte de Dieu ; il faut considérer le règne comme un office qui donne lieu à des comptes sévères à l'heure de la récompense ou du châ-timent »<sup>1</sup>. Après cela il est superflu de recourir à d'autres justifications. La primauté de la fin surnaturelle sur les buts exclusivement temporels détermine les traits essentiels de la politique du prince chrétien : la Cité terrestre ne se cultive plus seulement en tant que telle, dans la légitimité de ses aspirations naturelles (et d'ailleurs morales) ; elle se considère avant tout en fonction de la Cité mystique dont elle n'est que l'instrument docile et abdique toutes celles de ses ambitions qui, en dépit de leur conformité au droit de la nature, risqueraient d'entraîner, non pas certes une faillite, mais du moins un certain relâchement dans l'activité pro-catholique de l'Etat. Une attitude négative serait ici un crime. Dieu attend de son royal représentant, de son substitut, comme dit Portocarrero, un continuel em-pressement dans le service de sa cause.

Avant d'examiner les modalités proprement religieuses d'un tel service, il nous reste à souligner une tendance secon-daire, mais pourtant très significative, de nos auteurs. Aguado, par exemple, présente sous la forme suivante les dé-finitions que nous venons de rapporter : « Le principe, dit-il, qui doit guider la prudente politique du roi d'Espagne, c'est la fin dernière surnaturelle sur laquelle s'est fondée la monar-chie catholique »<sup>2</sup>. Voici percer la note nationale que nous n'allons plus cesser d'entendre. Car en effet, si chaque peuple a sa mission, celle des Espagnols a des droits particuliers à l'attention universelle. Ce n'est pas qu'elle se distingue des autres en son essence : il s'agit toujours de faire régner l'harmonie chrétienne ; mais elle revêt un relief incompa-rable en raison des vertus religieuses exceptionnelles de la nation hispanique, et les épithètes dont nous paraissions

1. *Crisis política*, V, 4, n. 491.

2. *Política española*, II, 1, p. 45.

peut-être prodigue, se pressent sous la plume des écrivains politiques. Tout cela d'ailleurs semble avoir une signification plus profonde que celle d'un simple orgueil national : si, une fois de plus nous recourons à la pensée du P. Aguado, nous apprenons que « le gouvernement de l'Espagne est une croix extrêmement lourde, car, outre le souci commun à tout monarque, il faut y ajouter l'hostilité de tous les ennemis de la foi et celle de nombreux chrétiens »<sup>1</sup>. Ce texte paraît bien indiquer que dans l'esprit de son auteur la plupart des nations font peu de cas de leur mission supérieure, et que seule la monarchie espagnole prend son rôle au sérieux, au risque de s'attirer l'inimitié des peuples tièdes ou mécréants. Dès lors, la doctrine politique dont nous parlons devient, en dépit de sa valeur absolue, une doctrine à la mesure d'une race privilégiée et, en quelque sorte, élue. Hâtons-nous du reste de préciser que ce caractère d'élection se distingue radicalement des théories missionnaires qui, à l'époque contemporaine, ont été cultivées par certaines grandes nations. La mission de l'Espagne, pour nos docteurs d'ancien régime, est, en principe au moins, faite d'une plus grande fidélité à un idéal qui fut et doit redevenir commun à tous les peuples d'Europe ; elle n'est nullement la projection d'une vertu spécifiquement espagnole à laquelle d'autres génies nationaux devraient par nature demeurer étrangers. Présenter sous cet aspect raciste la vieille théocratie ibérique serait fausser la réalité historique par l'introduction de concepts nouveaux. Pour s'en convaincre il suffit de parcourir les explications que donne Aguado, l'un des plus ardents défenseurs pourtant de la vocation religieuse de son pays : « aucun Etat, dit-il, n'est parvenu à la perfection de droit dont témoigne la politique de notre monarchie. Celle-ci, grâce à la plus grande vivacité de son génie et à sa pratique plus assidue du culte divin, a compris que la nature rationnelle, éclairée par Dieu, devait satisfaire à son principe ; d'où une méthode qui, sur la base des maximes de la foi chrétienne, rattache l'exercice du pouvoir politique au sacerdoce de Jésus-Christ »<sup>2</sup>.

1. *Op. cit.*, II, 1, p. 40.

2. *Op. cit.*, I, 2, p. 50.

Nous possédons maintenant les éléments d'une définition générale du système : c'est une interprétation à la fois mystique et nationale du droit naturel, par laquelle on entend démontrer d'abord que toute politique véritable se résume en un rôle de champion de la foi catholique, et ensuite que ce rôle suppose des dispositions psychologiques dont seule la nation espagnole semble avoir fait preuve continûment.

Il n'y a pas lieu de discuter le bien-fondé de l'affirmation mystique. Dès l'instant que l'on admet la validité d'un ordre surnaturel, il est parfaitement logique de bouleverser l'équilibre du droit naturel pour satisfaire aux exigences de la fin dernière. A partir de là on peut se borner à réserver dans l'Etat une certaine zone d'influence pour la religion, mais on peut aussi concevoir que la préoccupation spirituelle irradie, pour ainsi dire, à travers tout le corps social et le modifie en entier. Au risque de soulever l'indignation des théologiens, il est permis de penser qu'entre ces deux solutions le choix s'inspire surtout de considérations psychologiques : dans notre première partie nous avons esquissé le tableau de la solution *minima* qui trouve naturellement son application dans les pays où les tendances régalistes sont les plus fortes. Mais l'Espagne de l'ancien régime n'était certes pas de ceux-là, et précisément nos docteurs nous apportent avec leur solution théorique *maxima* une affirmation historique, qui, si elle est exacte, en constitue comme la justification par les faits. Car s'il est vrai que le zèle catholique était au cœur de la tradition gouvernementale espagnole, on ne voit pas pourquoi le remaniement du droit naturel entrepris sous l'empire du facteur psychologique chrétien, n'aurait pas été poursuivi jusqu'aux conclusions radicales dont nous venons de prendre connaissance.

Or il n'est pas douteux qu'à cet égard nous ne rencontrions des témoignages nombreux, qui appartiennent du reste le plus souvent au temps de la dynastie autrichienne. Cependant on peut distinguer deux catégories d'affirmations : celles qui traduisent simplement les sentiments de nos auteurs envers tel souverain du passé dont la figure historique réelle se trouve peut-être trahie par cette hagiographie ;

celles qui consistent dans des citations de textes administratifs précis.

Les premières ne sont donc pas des arguments décisifs en faveur de la thèse édifiante que soutient toute la littérature politique, mais elles prouvent au moins que, pour les esprits du siècle commençant, l'histoire nationale espagnole se présente comme un bloc homogène cimenté par une constante ardeur religieuse ; et il est difficile de penser qu'une telle conception, aussi généralisée, soit restée sans influence sur le trône. C'est ainsi que le cardinal Portocarrero, qui touchait de près à la politique positive de Charles II, se lance dans un panégyrique chaleureux de Ferdinand le Catholique, qui, selon lui, « n'eut d'autre fin dans toutes ses actions que les progrès du culte et la propagation de la foi »<sup>1</sup>. Cette vue ne laisse pas de surprendre lorsqu'on sait que, pour certains contemporains de Machiavel, le roi d'Aragon disputa au duc de Valentinois la gloire, au moins littéraire, d'avoir servi de modèle au *Prince*. Mais notre auteur tient pour authentique et concluante une sentence dont Ferdinand aurait été familier : « Je désire, disait-il, non pas le caduc royaume temporel, mais la foi chrétienne et le progrès de la religion »<sup>2</sup>. Et en effet la liquidation de « l'infâme engeance des Juifs » se fit au détriment des intérêts fiscaux du roi. Plus loin, il est vrai, le cardinal revient sur son héros, dont il expose les plus classiques habiletés, et ajoute prudemment : « je ne veux pas qualifier les actions de ce prince..., je dis seulement qu'il sut tirer un bon parti de ces occasions ; quant au reste, il ne manque pas d'historiens pour l'approuver ou le réprouver selon la passion qui les inspire »<sup>3</sup>. En réalité Portocarrero se soucie moins des faits que des autorités, et sans parler de Gracian qui n'en est pas une, il peut fournir une liste imposante d'admirateurs où figurent Guichardin, Buffiers et Saavedra<sup>4</sup>. Voici donc Ferdinand V introduit dans la lignée des princes pieux et désintéressés, et dépouillé de ce halo machiavélique dont

1. *Theatro monarchico*, I, 8, p. 47.

2. *Op. cit.*, I, 8, p. 53.

3. *Op. cit.*, I, 13, p. 83.

4. *Cf. op. cit.*, I, 14.

on l'entourait trop souvent. Une tradition respectable se constitue ainsi, qui adoucit les traits les plus anguleux du modèle et fait servir à des fins d'édification une vie qui risquait d'être revendiquée par les partisans de la raison d'Etat. Or cette tradition, justifiée ou non, pèse de tout son poids vertueux sur la politique du présent, et le Ferdinand exorcisé exerce une influence plus profonde que le Ferdinand de la réalité. Pour le futur roi d'Espagne l'histoire de ses prédécesseurs est une sorte de chapelet fait de nobles exemples que l'on égrène et médite tour à tour. Peut-être le Prince des Asturies, qui deviendra Louis I<sup>er</sup>, a-t-il lu ce passage caractéristique du P. Francisco Garau : « ce fut une voix digne du sang austro-espagnol, celle de la Sérénissime Marguerite, en Flandres, lorsque, répondant aux suggestions de certains politiques, elle leur fit entendre qu'à l'avis du roi, son frère, nul avantage ni Empire ne pouvait compenser la perte de la religion ; que si l'on ne pouvait conserver la religion avec le royaume, peu importait que le royaume se perdît, pourvu que l'on protégât la religion. Cela, c'est juger des choses comme il se doit. Cela, c'est être Catholique pour de bon et non Catholique d'Etat ; c'est chercher par la Foi, l'Etat et non par l'Etat, la Foi. Cela, c'est se soucier davantage du christianisme que des Royaumes »<sup>1</sup>.

Mais si le Prince des Asturies a, par hasard, lu ce passage, sans doute aura-t-il demandé si les premières années de sa propre dynastie ont fourni de si beaux épisodes à la plume des pieux commentateurs. Et il faut bien avouer que la moisson sera désormais plus pauvre. Les panégyristes de Philippe V, tel Montanches, vantent plutôt le courage que le dévouement catholique du monarque, et les textes officiels qui sont allégués par les écrivains à l'appui de leur thèse sont généralement empruntés eux aussi à l'époque autrichienne. Bien entendu ces différences sont assez peu concluantes, étant donné l'énorme disproportion des périodes envisagées ; on sait d'ailleurs que Ferdinand VI fut un prince très pieux et que plus tard encore, malgré la puissance des influences « éclairées », Charles III fut un propagandiste

1. *El Sabio...* (terc. part.), VIII, 134.

infatigable du dogme de l'Immaculée Conception. Toutefois nous ne trouvons chez nos auteurs, cité par l'érudit canoniste Fernando Calderón de la Barca, qu'un texte de Philippe V digne d'être placé en regard des magnifiques professions de foi de Philippe IV ou de Charles II.

C'est un décret du 2 février 1715 où le roi « proteste devant Dieu qu'il n'a pas l'intention d'employer l'autorité qu'Il lui a fait la grâce de déposer en lui, pour une autre fin que celle en vue de quoi le pouvoir lui a été concédé », « Et si Dieu, ajoute-t-il, n'est pas servi dans mes Etats comme il doit l'être (à cause de notre infortune, de notre misère et de notre faiblesse humaine), du moins qu'il soit obéi dans ses lois et ses préceptes mieux qu'il ne l'a été jusqu'ici »<sup>1</sup>. Le modèle du genre nous est donné par un décret de Philippe IV du 24 janvier 1642, où l'on trouve les paroles suivantes : « j'aime mieux perdre tous mes royaumes ensemble en sauvegardant la Sainte Loi, plutôt que recouvrer tout ce qui a été perdu au risque d'offenser la lettre des préceptes divins »<sup>2</sup>. Quant au fils du Catholicissime et Chrétien monarche, comme dit Calderón, il a doté la littérature politico-mystique d'une pièce de choix, savoir l'article 10 de son *Testament*, dont voici la teneur : « De même je prie et charge mes successeurs à venir qu'ils gouvernent toute chose selon des considérations de religion plutôt que par respect de l'Etat politique ; ce faisant, ils obligeront Dieu notre Seigneur à leur accorder particulièrement son aide et assistance, en subordonnant leurs propres commodités au service et à l'exaltation de sa foi. Pour ma part, dans les graves circonstances qui se sont présentées, je tins pour préférable de sacrifier les raisons d'Etat plutôt que d'éluder ou de dissimuler un point en matière de religion »<sup>3</sup>. Et peut-être nous pardonnera-t-on de citer également l'article 9 de ce *Testament*, par lequel Charles II léguait à ses successeurs Bourbons l'héritage mystique de l'ancienne Espagne : « en tous mes royaumes, Seigneuries et Etats s'est gardée et se garde la religion catholique romaine ; mes glorieux prédécesseurs

1. Cf. Calderón de la Barca, *Del sano consejo...*, p. 231.

2. Cf. *op. cit.*, ilación VII (cité d'après Solorzano).

3. *Testament de Charles II*, n. 10, du 2 octobre 1700.

l'ont gardée et maintenue, ont dépensé et employé à sa défense le patrimoine royal, préférant l'honneur et la gloire de Dieu et de sa Sainte Loi à toutes les choses et considérations temporelles. Et comme telle est la première obligation des rois, je prie et charge mes successeurs de la remplir et exécuter de même sorte. Et si (ce qu'à Dieu ne plaise) l'un de mes successeurs en venait à professer quelque secte ou hérésie condamnée ou réprouvée par notre Sainte Mère l'Eglise catholique romaine, et à se détourner et séparer de cette unique et sacrée religion, de ce fait même je le donne et déclare pour incapable et inhabile... ».

Bref on se trouve ici en présence d'une impressionnante convergence des traditions et des textes. Aussi n'est-il point étonnant que la doctrine recueille toutes ces aspirations dans le cadre d'un système résolument religieux.

Donc comme le dit Charles II lui-même, ou du moins l'inspirateur de son testament (qui est sans doute Portocarrero), la première obligation du prince consiste à défendre et renforcer la foi catholique dans ses Etats. Cabrera le répète après le défunt souverain<sup>1</sup>. Cette affirmation est d'une portée considérable : elle signifie en effet que la vie intérieure des sujets en tant que telle doit préoccuper le gouvernement ; il n'est plus question de la séparation (d'ailleurs spacieuse, nous l'avons vu) que le droit naturel introduit entre les actes externes, qui sont exigibles, et les actes internes, qui ne le sont pas. Bien entendu la distinction juridique subsiste, même à l'égard du pouvoir de l'Eglise, mais la politique est ou doit être menée en vue des progrès spirituels de chacun et le prince a le devoir d'orienter « l'esprit de ses sujets vers la vénération des choses sacrées et l'observance de la Loi divine »<sup>2</sup>. C'est qu'en effet nous avons quitté le plan des spécialisations étroites qui était celui de la Cité bicéphale : le roi avait les corps, l'Eglise avait les âmes. Il n'en est plus ainsi et d'après San Felipe, « les mœurs du sujet ne sont pas dispensées de la surveillance du prince, ni celui-ci de l'étroite obligation d'extirper les vices et de

1. *Crisis politica*, V, 4, n. 502.

2. *Theatro monarchico*, I, 5, p. 25.

maintenir l'intégrité et la pureté de la religion. L'onction du prince a pour raison d'être de l'autoriser sous l'aspect d'une sorte de sacerdoce temporel, à servir de protecteur à l'Eglise : si le roi n'en est pas le chef, il en est du moins le bouclier et la défense »<sup>1</sup>. Il est vrai que dans la suite ce passage de San Felipe semble se référer uniquement à l'exercice des vertus morales prescrites par la loi naturelle ; mais Aguado s'avance davantage et soutient que le fondement religieux de la monarchie « oblige le souverain à savoir dans le détail et à faire observer à ses sujets comment on doit croire, rester fidèle et rendre hommage à Jésus Christ et à ses ministres... »<sup>2</sup>. Et, citant Aristote, le Basilien ajoute que « agir, vivre bien et être heureux étant des synonymes, on ne doit rechercher de ces félicités qui détournent les vassaux des lois évangéliques »<sup>3</sup>.

N'insistons pas. Ces préoccupations sont tout à fait normales dans une société qui prétend s'ordonner à une fin surnaturelle. Si elles nous surprennent un peu, c'est que depuis, sous un certain angle, le droit naturel a triomphé. Déjà au début du xix<sup>e</sup> siècle, l'étonnement se faisait jour, lorsque Bonald écrivait que le roi devait faire « peu pour les plaisirs des hommes, assez pour leurs besoins et tout pour leurs vertus »<sup>4</sup>. On pourrait dire d'ailleurs que l'évolution de la philosophie sociale nous ramène aujourd'hui vers les formules des théocrates, maintenant que les mystiques collectives exigent des citoyens le sacrifice de leurs plaisirs, voire de leurs besoins, au nom de leurs idéaux politiques ; mais ces mystiques sont des bourgeons tardifs — peut-être malsains — qui ont poussé sur le vieil arbre rationaliste et qui s'efforcent d'en corriger la sécheresse.

Quoi qu'il en soit, l'interventionnisme religieux entraîne un double corollaire. D'abord, selon l'expression consacrée, maintenir la pureté de la Foi, « risquant au besoin, précise Portocarrero, la vie et l'Etat pour la conserver »<sup>5</sup>. C'est

1. *Monarquía hebrea*, t. I, p. 375.

2. *Política española*, II, 1, p. 45.

3. *Op. cit.*, II, 1, p. 46.

4. Cité par Henry Michel, *L'idée de l'Etat*, p. 116.

5. *Theatro monarchico*, I, 5, p. 25.

que ce devoir en effet est une pièce capitale dans la construction théocratique : si l'hérésie vient ronger le nerf moteur du corps social, comment celui-ci pourra-t-il réaliser sa mission spirituelle ? « Toutes les calamités dont l'Europe a souffert ont eu pour cause l'introduction de l'hérésie et les manquements des princes à la vraie loi que leurs glorieux ancêtres avaient professée »<sup>1</sup>. Pourtant certains vont invoquant une soi-disant liberté de conscience et refusent au monarque le droit de persécuter les hérétiques, parce que, arguent-ils, l'Eglise elle-même ne peut obliger l'infidèle au baptême. Mais, leur répond Cabrera<sup>2</sup>, l'Eglise a tout pouvoir pour punir ceux qui trahissent la vérité qu'ils ont une fois connue et le prince n'est que son bras séculier ; quant aux infidèles, on ne les force nullement, on les renvoie. Au surplus, il existe en Espagne un tribunal spécialisé dans la recherche des erreurs, et le rôle du souverain se borne à en régler l'exercice. Le Saint-Office, dont tous les membres « doivent être *limpios de toda raza* pour que la force du sang et l'inclination naturelle n'y puissent contrarier ce qu'il y a de sacré dans la Foi »<sup>3</sup>, est une admirable institution. Nulle sanction n'est plus redoutée de la nation que la sienne, car « le déshonneur... qui découle d'un châtiment du Saint-Office est le plus grand et le plus ineffaçable qui soit connu en Espagne ». Nous éviterons ici toute discussion : il est évident que la stricte unité religieuse est postulée immédiatement par un système qui fait un appel constant à la foi<sup>4</sup>.

Notons simplement au passage que la sensation d'isolement moral, qui constituera par la suite un facteur important de la psychologie espagnole, commence à percer aussi dans ce domaine. C'est naturellement Aguado, le dernier en date

1. *Op. cit.*, III, 2, p. 319.

2. *Crisis política*, V, 4, n. 517-526.

3. *Op. cit.*, V, 4, n. 492.

4. Les *Salmanticenses*, t. V, tract. XXI, cap. 3, punct. 1, admettent la liberté de conscience s'il s'agit d'éviter un *gravius damnum* (n. 4), mais rappellent que, dans l'estimation du dommage, celui de la religion pèse d'un poids exceptionnel car *regna vel provinciae sunt bona inferioris ordinis respectu Religionis* (n. 5).

de nos auteurs, qui marque la séparation. Tout d'abord il se félicite de la résistance de son pays aux influences nouvelles : « comme en Espagne la théologie scolastique est dans tout son éclat, il ne s'y trouve aucune porte d'entrée pour l'hérésie, même vêtue à la mode de l'art sophistique »<sup>1</sup>. Nous laisserons au Basilien l'entière responsabilité de son optimisme touchant le niveau des études philosophiques de son temps ; ce qui nous importe, c'est sa comparaison avec la France : car, au delà des Pyrénées « la critique est descendue de ses hauteurs jusqu'au niveau des dames et des artisans ; les points les plus sérieux, qui relèvent de la religion, ce sont maintenant les gens du vulgaire qui veulent en disputer, comme s'ils étaient les plus savants docteurs. D'où il résulte que l'on rencontre à travers ce pays des hommes qui vacillent dans la Foi et qui récriminent sans vergogne contre le pape, de tels propos étant habituels en France au moment du dessert ; voilà une attitude qui convient sans doute à de nombreux esprits, mais qui ne favorise pas les œuvres de l'esprit »<sup>2</sup>. Ce jugement sévère est assez significatif : le moine ne cache pas son dégoût pour cette rébellion des hommes du monde et des beaux esprits ; plus encore que l'audace des propos, c'est peut-être le manque de gravité, d'érudition, qui l'irrite davantage. La philosophie est pour lui chose difficile et abstraite ; ces gens, qui en décident, ne la comprennent pas, et des livres assez innocents par eux-mêmes sont rapidement déformés et envenimés par ce public frivole. « Je voudrais, conclut-il, moins de facilité en France pour la divulgation dans leur langue d'origine de pareilles œuvres et plus de difficultés en Espagne pour leur introduction, car elles versent leur poison avec une certaine douceur étrangère à notre politique et entremêlent leurs discours de motifs très humains »<sup>3</sup>. Voilà donc la solution proposée : renforcer toujours, élever encore la muraille de Chine qui défend la péninsule contre les idées du dehors.

1. *Política española*, II, 2, p. 90.

2. *Op. cit.*, II, 2, p. 91.

3. *Op. cit.*, II, 2, p. 92.

La seconde conséquence des interventions de l'Etat dans le domaine spirituel ne s'impose pas moins. C'est la nécessité pour le pouvoir civil de pratiquer une politique d'active collaboration avec l'Eglise catholique. Et ici des questions se posent qui méritent une étude particulière.

### 3. *L'union avec l'Eglise.*

Aguado pose le principe des relations de l'Eglise et de l'Etat espagnol : « L'essence spécifiquement catholique de notre monarchie, dit-il, l'a rendue différente de toutes les autres sur le point de la religion et de l'obéissance à l'Eglise, car elle subordonne la fin commune et naturelle de toute république en Espagne à la fin surnaturelle de l'Eglise »<sup>1</sup>. Texte précis, qui ajoute encore à la clarté des définitions que nous avons rapportées plus haut sur le privilège religieux de l'Espagne, et qui nous introduit au problème des deux pouvoirs.

Obéissance, dit Aguado. Et en effet il faut bien voir que dans la conception théocratique l'Etat s'aventure sur un terrain qui n'est pas immédiatement le sien, mais qui est immédiatement celui de l'Eglise. Tout se passe comme si le pouvoir spirituel avait reconnu la valeur de l'environnement social du point de vue de la vie chrétienne et avait délégué au pouvoir civil le soin de créer l'ambiance favorable à sa mission surnaturelle. Ce n'est pas cependant que l'Etat envahisse de ses fonctionnaires un domaine où régnerait librement les autorités ecclésiastiques sans son intervention ; l'organisation espagnole n'est pas à cet égard essentiellement différente de celle des autres pays : ici comme là, ce sont les membres du clergé qui assument les mêmes fonctions et s'intègrent tout naturellement dans l'édifice du pouvoir civil. Nous avons d'ailleurs déjà remarqué l'existence d'interférences entre les deux zones, sans que cela parût constituer une subordination particulière de l'Eglise à l'Etat. La seule différence, c'est que dans le cas présent l'Etat, de par sa mission spécifique, ne se borne pas à ne pas désobéir à

1. *Op. cit.*, II, 2, p. 73.

l'Eglise, mais tend à faire de lui-même un ardent soldat de la Foi catholique. Nous l'avons dit, la religion n'est pas tant un couronnement de la structure civile imposé du dehors que le principe d'une structure nouvelle. Il y a entre les deux organes, le civil et le spirituel, une intime correspondance, qui résulte de « leur raison intrinsèque »<sup>1</sup>; or quelle que soit la disposition de la nature à recevoir les bienfaits de la grâce, il ne semble pas que cette harmonie fondamentale soit véritablement complète tant que la construction civile n'a pas été refaite, « ordonnée » sur un plan nouveau inspiré par la vision de la fin surnaturelle. Au surplus, il existe un moyen de faire la contre-épreuve : « L'Eglise et le Pape, dit encore Aguado, peuvent se conserver sans l'Espagne, mais notre monarchie catholique ne peut se maintenir sans l'Eglise et le Pape »<sup>2</sup>. N'est-ce pas reconnaître que l'absence d'un pouvoir spirituel priverait l'Espagne de sa raison d'être, en lui retirant le but religieux que postule son organisation ? En d'autres termes il s'agit d'un Etat bien « différent des autres », en effet, puisque, selon ses interprètes, ce serait le nier et le détruire que de vouloir le ramener à une base de pur droit naturel. Si l'on en croit un Aguado, la Foi et le magistère de l'Eglise ne constituent pas un simple enrichissement de la politique espagnole ; ils en sont la condition d'existence *sine qua non*. L'obéissance au pouvoir spirituel n'est plus ici un point de vue négatif, moins encore une entrave, c'est l'ambition normale du pouvoir civil qui s'efforce, à son niveau temporel, de se maintenir dans l'axe de sa fin surnaturelle.

Tel est toutefois l'idéal. En pratique il y a nombre de difficultés. Si faible que la tendance régaliste ait pu être en Espagne au temps de la dynastie de Habsbourg, en comparaison de celle d'une nation comme la France, elle

1. « Je ne me suis jamais persuadé que la discorde entre deux pouvoirs suprêmes, qui selon leur raison intrinsèque sont en accord, ait pu naître d'un autre principe que de celui de l'humaine misère » (*Política española*, II, 2, p. 82). Et encore : « on ne peut découvrir de juste cause en vertu de laquelle le gouvernement temporel soit gêné par le spirituel, ni le spirituel par le temporel ordonné » (*Ibid.*, I, 5, p. 166).

2. *Op. cit.*, II, 2, p. 69.

existe pourtant, et avec les Bourbons elle ne va cesser de grandir au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle. La zone des conflits est partout la même : le concours dévoué que l'Etat prête à l'Eglise aura-t-il pour contre-partie une mise en tutelle de l'administration ecclésiastique ? Le débat prend en Espagne la forme d'une discussion sur l'étendue du patronat royal ; on entend par là un privilège canonique qui reconnaît au roi le titre de patron de l'Eglise ou protecteur de ses droits. Ce rôle comporte trois chefs traditionnels : *honos, utilitas, onus*. Le docteur D. Miguel Cirer y Zerda, qui est défenseur de l'Etat, expose que le roi d'Espagne, « mérita ces privilèges par son ardeur filiale à répandre sans compter son sang et ses trésors pour l'exaltation du nom chrétien et la diffusion de l'Evangile »<sup>1</sup>. Le droit principal du prince consiste dans la faculté qui lui appartient de présenter aux fonctions ecclésiastiques supérieures les candidats de son choix. Notre régaliste souligne « la maturité et le christianisme avec lesquels les Seigneurs rois d'Espagne ont toujours procédé dans la désignation des ministres de l'Eglise... et les avantages qui ont résulté pour le Culte Divin, le lustre et la splendeur des églises de l'exercice de ce patronat, qui non seulement éloigne, mais rend impossible l'acception de personnes, Sa Majesté étant libre de toute humaine dépendance »<sup>2</sup>.

Néanmoins, et ici commencent les difficultés, le patronat ne doit pas aller jusqu'à menacer les immunités ecclésiastiques, notamment celle qui soustrait le clerc à la juridiction séculière. Si, par exemple, du trouble se produit dans l'Eglise, le roi doit intervenir pour rétablir l'ordre et la paix, car tel est son devoir de patron. Mais cette action doit être une action personnelle du prince qui ne saurait dépêcher à sa place aucun des fonctionnaires royaux. Pourquoi ? Aguado nous répond : il y a dans ce cas comme une régale particulière ; « je la reconnais chez le souverain d'Espagne, elle réside dans sa personne, qui, tête suprême

1. *Propugnáculo histórico*, p. 266.

2. *Op. cit.*, p. 277.

de la république chrétienne au civil, se trouve être par cela même protecteur des choses ecclésiastiques ; mais il en résulte que le magistrat séculier ne doit pas s'arroger ce qui est privativement au souverain, et ce serait porter atteinte à l'autorité royale que d'en juger autrement. Le roi ne peut déléguer tout ce qui lui appartient... »<sup>1</sup>. Cette suggestion est habile : le prince est ainsi placé lui-même devant sa conscience, et encore agite-t-on devant lui le spectre de l'hérésie. Aguado évoque les erreurs des princes allemands et conclut : « ce précipice dans lequel peut tomber le jugement humain doit toujours être présent à l'esprit du catholique qui intervient dans ces questions »<sup>2</sup>. Malheureusement la doctrine n'est pas reconnue de tous. Fernando Calderón de la Barca, dans son pesant mais érudit ouvrage, a dû encore protester contre certaines prétentions du gouvernement de Philippe V : des clercs avaient soutenu la cause de l'archiduc dans la guerre de succession et lors de la défaite du parti autrichien ils se trouvèrent enveloppés dans sa disgrâce et contraints à l'exil. Des juristes ayant voulu confisquer leurs bénéfices au profit du Trésor royal, notre canoniste combattit pied à pied ce qu'il considérait comme une usurpation. Sa thèse était que les bénéfices ne sont la possession des bénéficiaires que pour autant que ceux-ci les appliquent à leur fin légitime ; donc si les clercs cessent de résider pour une raison quelconque, leurs bénéfices reviennent à l'Eglise qui peut les redistribuer à son gré et avec laquelle le pouvoir civil doit s'accorder avant toute autre intervention. Ce point de vue fut d'ailleurs ratifié par les fiscaux du Conseil de Castille, mais après de sérieux conflits. Aussi Aguado suggère-t-il de s'en tenir à la *Defensio fidei* de Suarez, qui remet chacun des pouvoirs à sa place véritable. Sinon il devient impossible d'éviter le dilemme suivant : « ou bien les évêques et ecclésiastiques d'Espagne ont failli à leur juste conduite, ou bien les juges séculiers ont laissé surprendre leur piété chrétienne ... »<sup>3</sup>.

On voit comme dans la pratique la noble harmonie est

1. *Política española*, II, 3, p. 157.

2. *Op. cit.*, II, 2, p. 99.

3. *Op. cit.*, II, 2, p. 107.

mise rapidement en péril et combien vite se réveille, malgré les principes, l'antagonisme des deux pouvoirs. Cependant, en dépit de ces difficultés d'interprétation, la règle générale est claire et conforme à l'orientation religieuse de l'Etat espagnol : le prince défend l'Eglise contre ses ennemis du dehors, mais il a aussi le privilège de la défendre contre ses ennemis du dedans, c'est-à-dire contre elle-même lorsqu'elle manque à sa propre discipline. Privilège qui se fonde sur les services qu'il a rendus dans le passé et sur la confiance qu'il inspire dans le présent. Pour reprendre une image dont fait usage le P. Aguado, les rapports du prince et de l'Eglise doivent être ceux de l'aveugle et du paralytique<sup>1</sup>. On ne saurait nier d'ailleurs que dans l'ensemble les deux pouvoirs n'aient collaboré étroitement. D'innombrables témoignages en font foi, tant de clercs que de laïcs ; il est vrai que le plus souvent ils se rapportent au passé. Aussi bien tout n'est-il pas dit sur cette collaboration, qui n'est pas épuisée par un scrupuleux exercice des droits attachés au patronat royal. Il s'agit avant tout de faire une politique catholique, généreusement oublieuse de certains intérêts temporels, et non de discuter dans un esprit de chicane les frontières de la compétence séculière. Ainsi de la question, si controversée, du nombre légitime des cloîtres : « ce serait, s'écrie Aguado, une obstination téméraire, et digne des maximes d'une Politique démographique (*Ethnico*), mais nullement catholique, que de vouloir imposer des limites aux divines inondations... Le monde n'a pas à craindre d'être abandonné par les foules. Une monarchie catholique n'a rien à redouter pour sa prospérité, du moment que toutes ses maximes se réduisent à l'exécution des décrets de la divine raison providentielle »<sup>2</sup>. Il semble que l'attitude ici recommandée soit celle de la confiance en Dieu : comment peut-on errer lorsque l'Eglise vous éclaire et vous guide, lorsque le Souverain Pontife vous dirige ?

1. *Op. cit.*, II, 2, p. 100. Et Aguado ajoute ce texte de saint Thomas, qui illustre bien sa pensée : « Sous le règne de la loi du Christ, les Rois doivent être soumis aux prêtres ». *De regimine Principum*, opusc. 29, lib. 1, c. 14. Cf. *ibid.*, p. 102.

2. *Política española*, I, 4, p. 113.

Et nous en revenons ainsi au précepte d'où nous sommes partis : obéir. Que le prince sache obéir au Saint-Siège. Calderón et Aguado, qui de tous nos auteurs sont les plus pénétrés de cette nécessité, le répètent sans se lasser. Les rois d'Espagne, déclare le premier, doivent « l'obéissance à l'Eglise romaine et à son unique recteur universel, le Souverain Pontife romain. Ne pas obéir à ce dernier, c'est ne pas obéir à l'Eglise, puisqu'il en est la tête »<sup>1</sup>. Et Aguado s'indigne parce que certains prétendent refuser cette obéissance au Saint Père « sous prétexte que les lois positives promulguées par les pontifes ne sont pas des décisions infail-  
libles. Pourtant il y a moins de poids dans les fondements des lois purement civiles, et ce serait néanmoins une bien dangereuse doctrine que de contester l'obéissance au souve-  
rain, même lorsque le caractère obligatoire de la loi civile dépendrait de l'acceptation populaire : ce qu'on ne saurait alléguer à l'égard de la loi ecclésiastique, puisqu'elle oblige du fait de sa promulgation à Rome, sauf invincible igno-  
rance »<sup>2</sup>. C'est ainsi que la bulle dite de la Cène, donnée en 1420 par Martin V, et qui établit à la fois les immunités ecclésiastiques et les prérogatives du pouvoir pontifical, est valable en Espagne quoiqu'elle fasse l'objet d'une protes-  
tation en Cour de Rome de la part de ce royaume<sup>3</sup>. Et puis, demande Aguado, à quoi bon ces discussions infinies ? Les principes de l'Etat catholique ne sont-ils pas évidents ? Je ne vois qu'une chose, affirme-t-il, c'est que « la Monarchie espagnole est au civil une belle portion du corps de l'Eglise, laquelle est l'âme de notre république dont elle réclame la soumission pour la conduire à la suprême félicité. Or c'est une maxime difficile que de prétendre y parvenir en s'opposant au pouvoir pontifical »<sup>4</sup>. Il n'y a donc aucune possibilité d'échapper à l'autorité du Saint-Siège, et en dépit des réactions qu'elle engendre toujours dans l'opinion de certains juristes régalistes, elle n'en constitue pas moins

1. *Del sano consejo*, t. I, il. XXVII, n. 13.

2. *Política española*, II, 2, p. 93.

3. *Op. cit.*, II, 2, p. 87. — Cf. surtout *Del sano consejo...* t. II, il. XXIX, n. 116-159.

4. *Op. cit.*, II, 2, p. 84.

un des traits les plus caractéristiques et les plus nécessaires de la monarchie catholique. Si ce n'est pas abuser de la patience du lecteur nous citerons encore une fois le savant Basilien, qui résume avec modération son point de vue en la matière : « personne ne doute de l'universel et absolu pouvoir civil du monarque ; mais ce dernier, en tant que catholique, est soumis au Souverain Pontife. D'autre part, le suprême pouvoir pontifical, qui s'exerce en vue du bien commun spirituel de l'Eglise, engendre des obligations que le monarque ne peut répudier, même s'il s'agit indirectement de choses temporelles : car le pouvoir spirituel du Pape ne serait ni absolu ni suprême s'il ne comportait toute l'activité directive et coactive nécessaire pour obliger »<sup>1</sup>.

Nous nous en serions tenus à cette conclusion sans éclat, inspirée des vues de Vitoria sur le pouvoir indirect, si Calderón, emporté par sa passion pontificale, n'avait préféré soutenir une proposition plus radicale. Avec sa gravité et sa lourdeur habituelles, l'ex-prodige de Valladolid se rallie en effet à la théorie de plus en plus abandonnée du pouvoir direct. Il prétend s'appuyer sur 63 docteurs, dont saint Thomas, mais en réalité, il s'abrite simplement derrière le *de jure Indiarum* de Solorzano<sup>2</sup>. Avec son maître, il donne pour exemple du pouvoir pontifical la Bulle d'Alexandre VI qui fit le partage du monde entre Espagnols et Portugais, et qualifie d'envieux étrangers les adversaires du pouvoir direct<sup>3</sup>. Sa thèse — ou plutôt celle de Solorzano — consiste à affirmer que le Pontife a hérité de saint Pierre la domination universelle, non seulement spirituelle, mais aussi temporelle. *Omnia possit*, déclare du pape en grosses lettres le jurisconsulte de Philippe IV repris par Calderón. Il serait d'ailleurs absurde, ajoute ce dernier, que le Christ ne nous eût pas laissé un juge suprême, supérieur à tout autre juge terrestre et chargé de dire le dernier mot de nos

1. *Op. cit.*, II, 2, p. 96. Cf. *Salmanticensis*, t. III, tr. XI, cap. 3, punct. 1 ; à l'affirmation du pouvoir indirect, l'auteur du traité ajoute la réflexion suivante : *et generalis potestas civilis est subordinata ecclesiasticae, sicut corpus animae, naturalis supernaturalibus et temporalia aeternis* (*Ibid.*, n. 6).

2. Solorzano, *De jure indiarum*...

3. *Del sano consejo*..., t. II, il. XXIX, n. 185.

controverses<sup>1</sup>. Tardive mais énergique affirmation de la théocratie intégrale, au moment où le monde s'oriente décidément vers un avenir de tiédeur religieuse et de particularismes nationaux. C'est là l'extrême pointe, le bastion le plus avancé de la citadelle politique et mystique dont nous venons de faire le tour. Cette vue n'engage que son auteur ; les autres ne s'en embarrassent point : elle est théologiquement téméraire et politiquement compromettante.

#### 4. *La guerre sainte.*

Avant d'en finir avec les conséquences qui naissent de la prépondérance des fins religieuses dans la société, nous devons faire une place à la politique extérieure et à la guerre telles qu'elles doivent se dérouler selon les principes de la monarchie catholique. Il convient toutefois de signaler que dans ce domaine le point de départ demeure la conception internationale du droit naturel, appauvrie d'ailleurs de toutes les amputations que l'évolution européenne depuis deux siècles lui ont fait subir peu à peu. Sans donc revenir sur toutes les notions déjà acquises nous nous bornerons dans l'ensemble à indiquer les interprétations qui nous paraissent dûes à l'influence proprement religieuse, laissant de côté, naturellement, les auteurs qui se rattachent moins à la tradition nationale qu'au courant juridique issu de Grotius<sup>2</sup>.

Le cadre général n'a pas changé. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir ce que Cabrera ou l'auteur du tome V des *Salmanticenses* consacrent à la question de la guerre. On ne peut manquer d'être frappé cependant par l'absence d'allusion à l'existence d'une communauté internationale de droit naturel qui puisse servir de fondement à certaines des obligations des Etats membres. C'est que le volontarisme de Suarez a triomphé, non point sans doute par l'effet

1. *Op. cit.*, t. II, il. XXIX, n. 188-244.

2. Cf., par exemple, ces *Questiones del derecho público en interpretación de los Tratados de paces*, de Ignacio Yoseph de Ortega, et dont parle D. Fernando de los Rios, dans son discours sur *La Comunidad internacional y la Sociedad de las Naciones* (p. 38).

d'un choix doctrinal conscient, mais par suite des conditions de fait qui trouvaient davantage à se satisfaire dans cette tendance juridique que dans celle dont la présence a été reconnue aujourd'hui chez Vitoria. Car l'Europe se tourne de plus en plus vers une conception contractuelle du Droit international, telle qu'elle se dégage des accords positifs conclus peu à peu entre des Etats qui font figure d'unités irréductibles et souveraines<sup>1</sup>.

En ce qui nous concerne, nous devons signaler que cette situation a pour conséquence d'inciter particulièrement nos docteurs à mettre l'accent dans leurs exposés sur le caractère catholique du système traditionnel. D'où un appel fréquent à la conscience chrétienne, alors que, semble-t-il, le simple souci de la justice et le simple respect de la raison devraient suffire. Ainsi on peut se demander si c'est par hasard que l'étude précitée des *Salmanticenses* sur la guerre (et qui n'est qu'une très ordinaire dissertation *de bello*), se trouve placée dans un chapitre *de vitiis Charitatis oppositis* et non point, par exemple, dans un chapitre *de iustitia*.

Quoi qu'il en soit, c'est chez le plus bouillant des apologistes de la monarchie catholique, chez Aguado, que nous rencontrons des propositions qui éveillent le souvenir des beaux jours du siècle d'or. L'Espagne, dit-il, doit défendre ses droits légitimes, mais « toujours en considérant la commune utilité du monde chrétien, car contre l'ensemble de l'Eglise, on ne peut poursuivre aucun droit particulier d'une province quelconque »<sup>2</sup>, et il renvoie directement à la *relectio de potestate civili*<sup>3</sup>. Comme on le voit, l'aspect religieux de la communauté internationale le retient spécialement ; toutefois, il ne s'y renferme pas absolument, si l'on en juge par le passage suivant : « Quoique l'utilité ait été le prétexte du droit civil et des gens, celui-ci n'a d'autre cause que la raison et la commune nature. La cause de bien des guerres a été la rupture des limites de cette constitution commune sans égard à la convenance de tous »<sup>4</sup>. Le courant

1. T. V, tr. XXI, cap. 8, punct. 3.

2. *Política española*, II, 4, p. 170.

3. *Relect. de potestate civili*, n. 13.

4. *Política española*, II, 4, p. 184.

mystique s'efforce de recueillir des vérités que le courant naturaliste abandonne.

Nous trouvons ici cette idée de limite qui intéresse profondément l'ordre naturel et qui renforce encore l'ordre providentiel. Nos docteurs ont en effet le sentiment très vif de l'ordre établi dans le domaine international et, sans préjudice d'argument plus technique (cause injuste), ils en tirent une condamnation des conquêtes. « Si le cœur du roi est dans la main de Dieu, écrit l'honnête Castillo, c'est-à-dire conforme à la loi suprême qui a divisé entre plusieurs les empires de la terre, quand même il se verrait plus puissant que tous ses voisins, il devrait respecter la répartition qu'a faite la sage et divine Providence »<sup>1</sup>. Mais c'est surtout Montanches qui nous propose une utilisation inattendue de l'ordre providentiel. Il se dresse en effet contre ce procédé de l'arbitrage par lequel des tiers coalisés s'efforcent de faire pression sur les parties en litige : ce serait, déclare-t-il, élargir la guerre, car un tel système est particulièrement blessant pour l'Etat concerné et « aucun motif n'oblige autant à la guerre que la défense du point d'honneur de la Couronne »<sup>2</sup>; quant au mobile qui peut pousser les tiers à semblable politique, s'il est de sauvegarder l'équilibre des puissances, on doit le réputer impie ; car Dieu seul a qualité pour maintenir ou modifier les puissances, et « que les hommes se mêlent de les répartir, alors qu'ils n'ont aucun pouvoir sur elles, voilà qui est horrible, abominable et contraire au droit naturel et divin »<sup>3</sup>. Cette diatribe s'explique par l'indignation de l'auteur contre la politique d'équilibre européen poursuivie par les alliés et notamment l'Angleterre dans la guerre de Succession, mais elle nous rappelle opportunément que la guerre redistribue légitimement les puissances, car en l'absence de tout autre tribunal, elle est avant tout un jugement qui traduit la volonté divine.

Toutefois, comme nous le savons, ce caractère judiciaire de la guerre ne lui est conservé que moyennant le respect de certaines règles ; nous n'y reviendrons pas. Il faut

1. *Stromas políticas y morales*, str. X, flor 4, p. 216.

2. *Avisos morales y políticos*, III, n. 1, p. 37.

3. *Op. cit.*, III, n. 2, p. 42.

marquer seulement combien la déférence envers ces formes justes est prêchée sur un ton religieux : on a besoin en effet, dit Portocarrero, « d'une grande assistance divine pour se maintenir dans des termes chrétiens et prudents »<sup>1</sup>, mais les princes qui y parviennent peuvent se vanter de « sanctifier la guerre », comme dit Cabrera<sup>2</sup>. Au fond la seule règle consiste à prier, et c'est d'ailleurs la méthode la plus efficace, puisque la victoire vient non des hommes mais de Dieu : nous assistons là à un mouvement tournant sur lequel nous reviendrons. « Posséder la justice dans la guerre, affirme San Felipe, c'est être déjà rapproché de la victoire »<sup>3</sup>, et Garau nous offre la contre-partie : « ils veulent, dit-il, faire passer pour juste ce qu'ils jugent ou espèrent utile, et avec un texte de Machiavel, ils prétendent satisfaire toutes les exigences de la loi naturelle ; mais ils ne songent pas que Dieu ne laisse jamais de châtier l'injustice, si voilée d'équité qu'elle puisse être »<sup>4</sup>. Cet aspect de la religion est sans doute assez vulgaire ; du moins est-ce encore un appel à la conscience et à la foi chrétiennes : la théorie de la guerre perd de plus en plus contact avec la réalité juridique du siècle et se réfugie à l'abri des sentiments catholiques. Cette rupture avec les faits se manifeste avec éclat dans la question classique des alliances avec les hérétiques. On sait que sur ce point Suarez ne trouvait rien à objecter sous l'angle de la justice, mais penchait pour la négative, en raison du scandale, sous l'angle de la charité<sup>5</sup>. Nos docteurs sont donc dans la logique de leur attitude chrétienne, c'est-à-dire fortement influencés par la règle de charité, en tenant pour inacceptable la collaboration des infidèles et des hérétiques : « En pratique, tranchent les *Salmanticenses*, elle n'est jamais licite »<sup>6</sup>, et Cabrera se rallie à cette solution. Du moins le manuel des Carmes déchaussés permet-il au prince catholique de conserver des mercenaires hérétiques, car il a

1. *Theatro monarchico*, II, 10, p. 144.

2. *Crisis política*, VI, 5, n. 727.

3. *Monarquía hebrea*, t. I, p. 127.

4. *El sabio instruido...* (*terc. part.*), XXXI, 491.

5. *De charitate*, Disp. XIII, sect. 6, n. 25. Cf. *supra*, p. 103.

6. T. V, tr. XXI, cap. 8, punct. 3, n. 35.

juridiction sur eux et les surveille donc à son aise<sup>1</sup>; mais le marquis de San Felipe s'indigne de cette concession et parle de « violente raison d'Etat »<sup>2</sup>. On voit où l'application de ces doctrines eût risqué de mener la diplomatie espagnole. Enfin nous devons signaler que Cabrera et Aguado, reviennent sur la question de la bulle d'Alexandre VI et déclarent valable, entre autres titres, celui que les Espagnols ont reçu de ce Pape sur les Indes. Car, explique Cabrera, les princes gentils ont soulevé des obstacles à l'action des prédicateurs dans leurs Etats et donné ainsi au Saint-Siège les moyens de lancer contre eux une croisade espagnole (ce qui est la thèse de Vitoria : *de Indis*, III, 2.2); mais encore les monarques catholiques ne doivent-ils pas oublier que jusqu'à ce qu'ils aient reçu de l'Eglise le titre qu'elle seule peut leur conférer (puisqu'elle seule a un droit, en vertu de son pouvoir de prêcher l'Evangile), « ils ne conquièrent pas pour eux-mêmes, mais pour l'Eglise et en son nom »<sup>3</sup>. C'est donc toujours le même souci d'affirmer la prépondérance des fins catholiques sur les fins civiles.

Nous nous en tiendrions là s'il ne nous paraissait intéressant d'éclairer d'un peu plus près les aspects psychologiques de cette attitude. Or précisément l'ouvrage de Montanches nous en fournit l'occasion.

Ce jésuite en effet se fait l'interprète de l'atmosphère de tension religieuse qui doit être celle de toute guerre juste. Ce n'est pas qu'il n'ait un amour profond de la paix, qui est, dit-il « le bien suprême en cette vie, de même que la béatitude est le bien suprême dans la gloire »<sup>4</sup>, et « quoique la guerre soit extrêmement sainte et juste par la fin à laquelle elle s'ordonne, elle est, par ses effets cruels, tout à fait détestable et horrible »<sup>5</sup>. Or pour comprendre cette étrange combinaison de sainteté et d'horreur qui caractérise une telle conception de la guerre, il faut chercher à percevoir comment elle se réalise dans l'esprit du combattant.

1. *Ibid.*, n. 38.

2. *Monarquía hebrea*, t. I, p. 403.

3. *Crisis política*, III, I, n. 112.

4. *Avisos morales y políticos*, I, n. 2, p. 9.

5. *Op. cit.*, IV, n. 1, p. 49.

Certes, constate Montanches, il y a eu des auteurs pour soutenir que ces deux qualités de soldat et de saint étaient incompatibles, mais chacun sait que seuls des hérétiques ont pu tomber dans semblable erreur. Car enfin, ou bien vous rejetez la doctrine de la guerre juste, et alors vous sortez de la tradition catholique, ou bien vous l'admettez, et alors vous devez reconnaître que le défenseur d'une cause juste lutte avec le Dieu des armées et sous les auspices de la religion <sup>1</sup>.

On a dit, il est vrai, que la voie véritable, celle qui passe par la porte étroite, était celle du pardon des offenses et de l'amour des ennemis. Mais croit-on que la voie militaire, ne passe pas, elle aussi, par une porte très étroite ! Car de tant de critiques il reste cette vérité que, si ce chemin mène à la gloire, c'est le plus ardu de tous ceux qui y mènent <sup>2</sup>. Il faut songer, en effet, à toutes les servitudes qui chargent les épaules du soldat, si du moins il prétend agir en chrétien : d'abord la discipline et cette maîtrise de soi qu'il est nécessaire d'acquérir dès le temps de paix <sup>3</sup>. Surtout cette obligation de conserver au plus fort du combat le sang-froid qui permettra de tenir présentes à l'esprit les règles d'action et les distinctions qui s'imposent. Car, « pour que les soldats, dans la bataille, respectent exactement les lois de leur ministère, ils doivent s'exaspérer pour lutter avec la plus grande fureur, mais avec tant de précaution et de prudente réserve qu'ils se gardent d'offenser Dieu ou de porter préjudice (*agravio*) aux ennemis ». Evidemment ce dernier scrupule n'exclut pas qu'ils soient tenus « de les blesser, de les tuer et de leur faire tout le mal nécessaire pour obtenir la victoire et venger l'injure faite à leur prince par la déclaration de cette injuste guerre... ». Mais, en cela, les soldats ne se vengent pas personnellement : « ils tirent vengeance de leurs ennemis non point de leur propre autorité, mais au nom de celle de leur roi » <sup>4</sup>.

Attitude difficile, sans doute, mais en échange quelle

1. *Op. cit.*, XV, n. 1, p. 229.

2. *Op. cit.*, XV, n. 7, p. 246.

3. *Op. cit.*, XVI.

4. *Op. cit.*, XV, n. 3, p. 234-5.

récompense ! Celui qui sait l'observer y gagne, s'il survit, la gloire (au sens religieux), et s'il succombe, la palme du martyr. Il n'y a pas de plus belle mort que de mourir en Dieu et pour Dieu dans une guerre juste, et comme dit saint Bernard, « heureux si l'on tue, bienheureux si l'on meurt »<sup>1</sup>. Et pour cela il suffit de garder jusqu'au bout l'intention droite, et de prier avec ferveur ; car la prière apporte une double assurance, assurance de victoire (« la prière est l'arme la plus aiguë, la plus pénétrante et la plus efficace »<sup>2</sup>) et assurance de salut, puisqu'ainsi le soldat est « très sûr, même s'il perd la vie dans la bataille, de gagner l'éternelle couronne »<sup>3</sup>.

Nous avons déjà indiqué dans la première partie les extrêmes réserves qui, selon nous, doivent entourer la doctrine de la guerre juste. Toutefois il ne s'agissait alors que de droit naturel. Sur le plan mystique où maintenant nous rencontrons ce système, la question se pose en termes fort différents : rattaché aussi étroitement au point fixe des croyances chrétiennes, le conflit risque moins de dévier vers l'abîme du nationalisme sacré<sup>4</sup>, au bord duquel, répétons-le, le droit naturel à lui seul ne dresse que des barrières dérisoires. Est-ce à dire que nous soyons ici en présence de cette guerre chrétienne, jeu savant de professionnels, dont Joseph de Maistre devait tracer plus tard le tableau idéalisé ? Oui, sans doute, en droit. Mais, psychologiquement, il semble que la guerre de Montanches soit quelque chose de plus encore : cette croisade passionnée, dont les participants s'apprêtent à revêtir le manteau glorieux du martyr, éveille des échos qui sont peut-être spécifiquement espagnols et qui évoquent parfois une autre guerre sainte, celle de l'Islam. Sans même aller jusque-là, constatons tout au moins que sous l'éclatage violemment chrétien et espagnol auquel il se trouve

1. *Op. cit.*, XV, n. 6, p. 244.

2. *Op. cit.*, XVII, n. 4, p. 275.

3. *Op. cit.*, XV, n. 8, p. 249.

4. Nous ne pensons ici, il va sans dire, qu'à une société espagnole authentiquement pénétrée de christianisme. Aujourd'hui, serait-ce dans des pays naguère acquis à l'Islam, la notion de guerre sainte aurait presque nécessairement des prolongements impurs : nous voulons dire par là qu'elle serait trahie par l'influence d'un esprit totalitaire païen.

soumis par nos théologiens, le système judiciaire dont la guerre est une des pièces maîtresses nous apparaît sous un aspect nouveau : celui qu'il devait logiquement revêtir dans une société ordonnée avant tout vers sa fin surnaturelle.

Telle est donc la Cité que les écrivains politiques espagnols rêvaient pour leur pays, sous le règne des premiers Bourbons. Nous disons « rêver », car malgré toutes les justifications historiques, il est trop clair qu'une nation, si mystique soit-elle, ne peut contenir tant de désintéressement et de foi. C'était néanmoins une affirmation singulièrement émouvante que celle de ces hommes : en quel point de l'Europe, à la veille du grand renouvellement, des vues aussi catégoriques, des pensées aussi hautaines étaient-elles formulées par ceux qui s'efforçaient d'ordonner la vie sociale selon des normes catholiques ? Si l'on veut connaître dans sa pureté la philosophie politique d'un Ancien Régime véritablement pénétré par l'esprit de l'Eglise romaine, c'est à ces obscurs auteurs espagnols, c'est à Francisco Garau, à Juan Cabrera, à Alexandro Aguado et à leurs émules, qu'il faut demander la réponse.

Mais suffit-il d'en rester là ? cette vérité n'a-t-elle qu'une seule face ? Non point. De même que tout à l'heure nous trouvions dans la philosophie naturelle un versant religieux pour équilibrer le versant rationaliste, nous allons maintenant découvrir derrière la haute façade mystique un prosaïque attroupement d'intérêts.

### III. LES JUSTIFICATIONS TEMPORELLES DU PRINCE

Nous avons déjà signalé l'aspect singulièrement pratique du courant politique religieux, et nous avons tenté de l'expliquer : il aurait été chimérique de la part d'écrivains qui vérifiaient chaque jour les inconvénients propres au pouvoir absolu, de borner leurs efforts d'édification politique à l'exposé des fins les plus hautes. « Pour grands que soient les princes, disait Garau après Corneille, ce sont encore des hommes »<sup>1</sup>. La difficulté essentielle de tout régime, mais

1. *El sabio instruido de la naturaleza* (terc. part.), IV, 72.

multipliée par l'absolutisme, celle du passage à l'action, se présentait avec insistance à l'esprit des moralistes. Le droit naturel, nous le savons, était à cet égard à peu près impuissant. L'influence du prêtre, au contraire, était loin d'être inefficace : elle faisait jouer l'intérêt que la plupart des princes portaient alors à leur salut spirituel. Mais cela qui, théoriquement, semblait décisif, ne suffisait pas toujours en fait. Restait l'intérêt purement humain, qui avait deux formes : l'intérêt politique ou objectif et l'intérêt psychologique ou subjectif.

### 1. *L'argument politique, ou la vraie raison d'Etat.*

Cet argument est facile à résumer : les prescriptions de la foi et du droit naturel sont combattues par la fausse raison d'Etat des pseudo-politiques ; mais il existe une vraie raison d'Etat, qui, au contraire, les confirme et en fait ressortir l'utilité temporelle.

On voit par ce schéma que nous allons traiter ici du problème du juste et de l'utile, non seulement sous l'angle de la religion mais aussi sous celui du rationalisme. Nos auteurs, en effet, ne distinguent pas et embrassent dans leurs explications pragmatistes le plan de la grâce comme celui de la nature : tout au plus la justification utilitaire du premier semble-t-elle de prime abord assez malaisée ; mais nous verrons qu'il n'en est rien, et que l'esprit fertile des moralistes toujours trouve, ou prétend trouver, le moyen de contenter les aspirations temporelles du prince.

Avant tout, il faut s'entendre sur la notion de fausse raison d'Etat, celle des « étatistes », selon l'expression de certains de nos docteurs. En Espagne comme ailleurs on en fait le plus souvent une création de Machiavel, qui devient le type même du réprouvé — encore que selon toute probabilité, la plupart de ceux qui le noircissent à plaisir n'aient jamais pris de lui qu'une connaissance indirecte. On rattache également la raison d'Etat à la philosophie matérialiste des nouveaux disciples d'Epicure, dénoncés par Aguado ; mais l'aspect éternel du machiavélisme à travers l'histoire ne sera vraiment mis en lumière, au XVIII<sup>e</sup> siècle, que par

Benito Feijóo<sup>1</sup>. Au surplus, si nos auteurs font défaut de quelque esprit synthétique, ce n'est pas, loin de là, que l'ampleur de la question leur échappe.

On peut en effet considérer la raison d'Etat selon différents plans de pensée. Il y a d'abord une donnée philosophique, et même théologique, du problème ; car la racine profonde de la pseudo-politique n'est autre que l'insurrection de l'homme contre l'ordre naturel et providentiel, et cela, nous le savons, doit être attribué non seulement à des causes psychologiques mais encore au péché qui dresse la créature contre son Créateur. A ce niveau, la raison d'Etat se confond avec le mal dans toute son extension, avec le dangereux esprit d'indépendance ou de souveraineté. Mais ce dernier terme nous introduit au plan proprement politique du débat.

Quelle est la thèse du partisan de la souveraineté ? Il nous dit « que les royaumes se gouvernent avec les maximes d'Etat et non avec les scrupules de la conscience »<sup>2</sup>. Il fait table rase de toute idée préconçue, c'est-à-dire de tout ordre, et recherche des solutions pratiques, sans perdre son temps à les passer au crible moral. Comme dit Haller y Quinones, « il n'a qu'une fin, l'utile, qu'il soit honnête ou non, et pour l'atteindre, il choisit les moyens les plus adéquats »<sup>3</sup>. Telle est bien en effet la tendance générale de Machiavel : porter la question politique sur le plan du naturalisme, de l'expérimentation, et l'arracher enfin à l'emprise du théologien. La vieille notion de bien commun, dont nous avons montré plus haut les faiblesses, se trouve donc directement visée et dissociée ; le pseudo-politique refuse d'admettre *a priori* que la convenance de l'Etat ne soit jamais concevable que dans les limites du droit naturel et il fait preuve dans ses actes d'un total agnosticisme moral. A cet égard, il agit décidément en moderne : une civilisation où grandit l'esprit expérimental dans les sciences et l'empirisme sensualiste dans la philosophie est particulièrement mal défendue contre cette tendance au pragmatisme poli-

1. Cf. *Teatro crítico*, t. V, disc. 4.

2. *El sabio instruido ... (terc. part.)*, XVI, 214.

3. *Abecedario...*, art. *prudencia*, p. 101.

tique. Ce n'est là qu'une conséquence logique du goût que beaucoup professent alors pour les choses pratiques, sans vain rappel des théories et des arguties. Quand par exemple le duc de Frias, grand amateur de préfaces, félicite Don Lorenzo de Santayana Bustillo d'avoir écrit « un gouvernement politique » plutôt que des « politiques de gouvernement », comme il y en a trop, il favorise malgré lui le courant des *étatistes*. « Il faut se borner, nous dit-il, à exposer des conclusions, par souci non de la dispute mais de la règle, non pour soulever des doutes mais pour susciter des obéissances ; or pour celles-ci les lois trouvent leur raison suffisante dans la volonté du législateur qui les a promulguées. Je tiens toute autre méthode pour répréhensible... et c'est même se rendre coupable que de vouloir examiner la raison de ce que nos ancêtres ont établi ... »<sup>1</sup>. Soit, répondra aussitôt le pseudo-politique, laissons de côté ces doctrines vénérables, ne songeons plus qu'à faire marcher la machine de l'Etat, et réglons-nous sur l'expérience.

Or les résultats auxquels certains aboutissent par cette voie sont peu rassurants pour les théologiens. Ils se ramènent à deux axiomes : le premier constate que l'intérêt de la Cité est très souvent inconciliable avec les principes de la justice et de la religion, et que la condition d'une politique fondée véritablement sur l'utilité pure, c'est la pleine et entière souveraineté de l'Etat. La raison des princes n'est pas celle des moralistes, et les princes entendent eux aussi être conduits par des considérations intrinsèques, conformes à leur but temporel et non par des considérations extrinsèques, conformes à des buts spirituels qu'ils ne visent pas en tant que princes. Donc, plus de règles imposées du dehors. Et d'abord, plus d'humiliations devant le Souverain Pontife, dernière autorité qui subsiste au-dessus des couronnes et qui en menace l'indépendance ; ne voit-on pas tous les Etats lutter chaque jour pour défendre leurs droits régaliens, et seraient-ils contraints de le faire si leurs intérêts n'étaient pas constamment lésés par les prétentions du

1. *Gobierno político de los pueblos de España*, par Santayana Bustillo. Lettre préliminaire du duc de Frias.

Saint Siège ? Ensuite, plus de fidélité systématique aux traités, mais seulement dans les limites qui conviennent à l'utilité du pouvoir civil. « Que dirons-nous, gémit Garau, des scandales introduits par Machiavel et pleurés si souvent par l'Europe ? Les alliances paraissent jurées par Mahomet, car l'on n'y garde la foi et l'amitié que le temps où elles sont nécessaires ou commodes »<sup>1</sup>. L'intérêt est la seule maxime, et « le seul arbre défendu du paradis des *étatistes* ; ils admettront tous les manquements à la loi, pourvu qu'ils ne soient pas entravés dans leur convenance ou leur ambition »<sup>2</sup>.

Sera-ce dès lors un affranchissement cynique, une répudiation ouverte des vieux tabous ? Non, car voici le second axiome, et le plus « machiavélique » : puisque le moralisme et la religion jouissent d'un si grand prestige auprès des hommes, et puisqu'une politique n'est respectée que pour autant qu'elle rend hommage aux principes consacrés, la raison d'Etat consiste à feindre ces mérites et à en tirer parti. Thèse classique : « Le malheur, écrit Portocarrero, c'est que la vertu sert de prétexte à leurs fins particulières, et il ne manque pas de théologies pour approuver les résolutions les moins justifiées, par complaisance envers les souverains »<sup>3</sup>. En fait, la réalité est plus simple ; les princes, surtout en ces époques policées et encore imprégnées d'esprit chrétien, ne sont guère ces calculateurs monstrueux, livrés sans réserve à la froide passion de leur intérêt. Ce sont des hommes ambitieux, mais de bonne compagnie, impatients des contraintes de toutes sortes que le droit naturel et la religion font peser sur eux, mais généralement peu soucieux de lancer des défis à l'univers en rejetant des principes qu'ils sont loin d'avoir abjurés en eux-mêmes. Alors ils se contentent de tricher au jeu de la politique, de sauvegarder les apparences sans négliger les réalités. Attitude toute spontanée et que Garau définit d'un mot très juste : « ils donnent pour fin dernière à leur gouvernement non la part d'honné-

1. *El sabio instruido...* (terc. part.), XXXIV, 415.

2. *Op. cit.*, V, 93.

3. *Theatro monarchico*, I, 8, p. 46.

teté mais la part d'utilité du bien »<sup>1</sup>. En d'autres termes, si la pseudo-politique dissocie la notion de bien commun, de juste loi, c'est d'une manière hypocrite, mais d'autant plus efficace ; nous l'avons vu précédemment, et l'actuelle discussion le confirme, dans le couple vertu-intérêt, tel qu'il a été conçu par la scolastique (c'est-à-dire sans autre garantie que la bonne volonté du prince) il arrive le plus souvent que l'intérêt contamine la vertu et n'en conserve que le prestige.

Nous voici donc revenus au vice profond du système du droit naturel : le défaut de sanction nécessaire en cas de violation des normes éthico-juridiques ; et dans la zone de défiance et d'insubordination où nous situe maintenant l'examen des faits, pouvons-nous être assurés que la religion elle-même, fondement de la Cité catholique et de la monarchie espagnole, sera capable de résister aux tentatives de perversion et à l'habileté manœuvrière des hommes d'Etat ? L'enjeu est d'importance et le danger subtil.

Les défenseurs de la tradition, eux aussi, ripostent avec intelligence et sur plusieurs fronts. Bornons-nous pour l'instant à étudier leurs arguments sur le terrain le plus difficile pour eux, celui de l'intérêt, où ils acceptent de suivre l'adversaire.

Tout d'abord, il est une certaine manière d'esquiver le choc en niant qu'il puisse être reçu. La raison d'Etat, disent-ils, cela ne regarde pas des auteurs espagnols, car on n'a jamais vu de machiavéliste parmi les rois catholiques. « Cette politique, affirme Garau, ne serait pas admissible de la part d'une Majesté catholique ou d'un prince né en Espagne »<sup>2</sup>. Et Portocarrero enregistre avec satisfaction que « les rois espagnols se sont gardés de cet écueil »<sup>3</sup>. Mais cette patriotique assurance reste malgré tout insuffisante : il faut prévenir les tentations. Alors on peut aussi atténuer la rigueur des principes et adoucir au souverain le chemin de la vertu ; les docteurs veulent montrer qu'ils comprennent la manière dont les questions se posent dans la réalité des affaires et

1. *El sabio instruido*... (terc. part.), XVII, 222.

2. *Op. cit.*, XVI, 214.

3. *Theatro monarchico*, I, 8, p. 46.

qu'ils ne sont pas intraitables. Souplesse dangereuse, mais profitable. Il faut tout sacrifier à la pureté de la Foi, dites-vous ? Sans doute, cependant il y a d'autres éléments à envisager. Écoutons le pieux San Felipe : « le problème de savoir si, pour conserver son trône, le Roi peut laisser ses sujets s'écarter de la vraie religion soulève un doute qui paraît considérable mais qui comporte une facile solution ; tout se ramène à une évaluation de son pouvoir : si ses forces et son autorité absolue peuvent extirper l'erreur, il ne doit pas y consentir et il fera passer au second plan ses intérêts temporels »<sup>1</sup>. Formule pudique ; mais si le prince ne se sent pas assez fort pour tenter l'aventure, ce sont les intérêts spirituels qui seront sacrifiés. Telle est du moins la seule conclusion logique, et bien éloignée, on le voit, de cet héroïsme sans restrictions que Portocarrero exigeait en demandant que le prince « risquât sa vie et ses Etats pour conserver la pureté de la Foi »<sup>2</sup>. Est-ce à dire que le conseiller de Charles II fût d'une intransigeance totale sur tous les points ? Nullement ; par exemple, il est certain que la loyauté est « le joyau le plus précieux »<sup>3</sup> d'un monarque, mais cela n'empêche pas de distinguer dissimulation et prudence, perfidie et habileté. Il faut bien admettre avec Tacite que les stratagèmes sont nécessaires : *eruditus utilia honestis miscet* (choix significatif). Certes, évitons la fraude, qui est positive, mais ne condamnons pas le silence, qui est négatif ; retenons « cette admirable sentence »<sup>4</sup> : *nescit regnare qui nescit dissimulare*, du moins, précise Cabrera, « lorsque la raison et les circonstances exigent cette attitude »<sup>5</sup>. Reste à savoir si le mensonge n'est pas la plus sûre et la plus logique des dissimulations.

1. *Monarquía hebrea*, t. II, p. 77.

2. *Theatro monarchico*, I, 5, p. 25.

3. *Op. cit.*, II, 35, p. 297.

4. *Op. cit.*, II, 36, p. 307.

5. *Crisis política*, V, 4, n. 497. Il faut citer aussi ces lignes savoureuses par lesquelles Cabrera autorise un ministre à induire en erreur son interlocuteur : « C'est là simplement permettre à l'autre de se tromper, et cet autre ne doit s'en prendre qu'à lui-même s'il subit les inconvénients de la tromperie, car il place le ministre dans une telle situation que celui-ci ne peut en sortir qu'en le laissant tirer un motif d'erreur de ses paroles ou de ses actes » (*op. cit.*, IV, 9, n. 428).

Toutefois on aurait tort, partant de ces quelques citations, de conclure à la défaillance de nos auteurs ; peut-être même notre commentaire force-t-il un peu leur honnête pensée. Pour eux la grande réplique aux pseudo-politiques n'est pas là ; elle est dans cette affirmation que les principes de la monarchie catholique, pris dans leur plénitude, et qui sont évidemment les meilleurs sur le plan spirituel, le sont encore sur le plan temporel ; que la vraie raison d'Etat n'est pas celle de Machiavel, mais celle qui repose sur les décisions de la raison naturelle et de la Foi.

Et d'abord, s'écrient nos philosophes, comment ce qui est faux devant l'esprit serait-il vrai ailleurs ? Saint Ambroise l'a dit : « *nihil honestum esse potest, nisi quod utile, nec utile, nisi quod honestum est* ». « Il n'existe pas de chose honnête, traduit Garau, qui ne soit utile au rationnel, ni de chose utile qui ne soit honnête »<sup>1</sup>. On essaye vainement d'ébranler les notions les plus certaines ou les plus saintes ; on ne délogera pas de leurs positions ceux qui ont conscience de penser droit et de sentir juste. Ne leur dites pas que du point de vue strictement et basement temporel Frédéric II a mieux servi l'Etat en usurpant la Silésie que Philippe III en chassant les Morisques, ils ne vous suivraient pas ; ils vous répondraient avec San Felipe que « la raison d'Etat qui cesse d'être morale cesse d'être une raison »<sup>2</sup>. Nous trouvons ici, tranquilles et sûres d'elles-mêmes, la foi dans la raison et la foi en Dieu indissolublement associées. Mais enfin, répondra-t-on, à quoi bon de si grands principes, si les princes qui devraient s'y rallier s'en détournent ? Encore la question jamais résolue des garanties. Seulement, cette fois, les docteurs prétendent apporter une argumentation décisive, prouver aux souverains l'utilité de l'honnêteté, les forcer à convenir de leur erreur et du même coup sauver la raison, la foi et le repos des hommes.

La démonstration se fera en deux temps : dévoiler l'inutilité de la fausse raison d'Etat, puis l'utilité de la vraie.

Que toutes les petites ruses des hommes, que leur volonté

1. *El sabio instruido...* (terc. part.), XIV, 200.

2. *Monarquía hebrea*, t. II, p. 210.

dérisoire d'indépendance — de souveraineté, comme ils disent — soient parfaitement dépourvues d'efficacité, voilà une thèse que tout théologien se fait fort de soutenir. Nous emprunterons à Garau, particulièrement pénétré du sentiment de la puissance divine, des exemples qui éclairent la faiblesse de toute raison d'Etat insubordonnée. « Qu'ils sachent bien, ces grands architectes de leur propre fortune, que nulle prudence humaine, ni art, ni conseil, ni sagesse, ni sagacité, ni politique — serait-ce celle de Machiavel lui-même, ne furent ni ne seront capables de détourner les décrets de la divine providence touchant ces soi-disant infortunes de l'humaine condition. Hérode tenait la politique la plus inique pour le pouvoir souverain et la raison d'Etat, et sa convenance pour sa religion et son Dieu, mais rien ne suffit à le préserver de ses plus grands malheurs »<sup>1</sup>. Car il est bien certain que, pour un théologien, Dieu et la raison se vengent tôt ou tard des génies rebelles. Toutefois cet argument ne vaudra que pour le bon chrétien ou l'esprit droit. Aussi Garau va-t-il plus loin : ils ne craignent, dit-il ni la colère de Dieu ni l'effet de leur propre déraison, et pourtant ils rendent hommage à la religion et à la vérité en paraissant toujours les respecter ; « qu'ils m'expliquent alors ce qu'ils craignent, ou ce qu'ils attendent d'un pur mensonge. Si, selon leur blasphème, tout cela est mensonge, quel bien ou quel mal peut-il en résulter pour eux ? Qu'est-ce donc qui les oblige à tant de précautions pour éviter que le masque ne leur tombe ? Et ils se répandent en paroles et en actes pour que le peuple n'ait pas que l'ombre, mais bien la substance de la religion »<sup>2</sup>. Erreur pour le prince et vérité pour le peuple, répond le pseudo-politique. Soit, mais cela suffit à fonder la véritable raison d'Etat sur des bases avouées de ses adversaires eux-mêmes.

Et ainsi nous nous trouvons en face de l'axiome le plus familier à nos docteurs et que Garau, par exemple, formule en ces termes concis : « sans religion, il n'y a pas d'union ». Peu d'idées ont été autant ressassées que celle-ci et l'on a

1. *El sabio instruido...* (terc. part.), II, 48.

2. *Op. cit.*, VIII, 129.

toujours quelque scrupule à la reproduire une fois de plus : « de même qu'il ne peut y avoir de religion sans divinité, ainsi ne peut-il y avoir de Cité ni de royaume sans religion, qui unisse et ordonne à une fin les esprits les plus opposés par l'intérêt »<sup>1</sup>. Cette vue, aujourd'hui bien difficilement soutenable, avait alors — et surtout en Espagne — un caractère d'évidence auquel se rendaient tous les politiques, fussent-ils par ailleurs des plus sceptiques. A défaut de toute autre considération, bien des princes évitaient de se brouiller avec l'Eglise et d'encourager l'indifférence des masses, de crainte que dans le cas contraire, ils ne vissent, « après la perte de cette ancre sacrée de la religion véritable, tout le navire de l'Etat tanguer et chavirer jusqu'à couler à pic »<sup>2</sup>. C'est qu'il semblait, et sous une autre forme il semblera encore à Rousseau, que le mépris de la loi divine était suivi nécessairement du mépris de la loi humaine : « l'esprit qui ose se refuser au joug de l'obéissance divine ne manquera pas l'occasion de secouer l'autorité humaine »<sup>3</sup>. Le temps n'était pas encore venu où les obligations civiques seraient promues à la catégorie du sacré.

Telle est l'utilité de la religion du point de vue de l'harmonie et de la stabilité sociales. Il faut y joindre celle qui résulte de la piété du monarque, car un pieux monarque est agréable à Dieu et la prospérité du pays s'en trouve favorisée. Ce n'est là que la contre-partie des malheurs qui attendent le pseudo-politique. « Rien n'est plus profitable au royaume que la sainteté du prince ; le méchant au contraire le détruit en provoquant la fureur divine »<sup>4</sup>, dit San Felipe. On hésite à exposer ces maximes qui se déroulent comme une suite d'images édifiantes, où la vertu n'est jamais séparée de sa récompense ni le vice de son châtiment. Il semble que cette sorte de littérature ait produit une impression bien minime sur les souverains auxquels elle était destinée. Mais les docteurs s'entêtent et se répètent inlassablement. Si les princes voulaient enfin comprendre

1. *Op. cit.*, VIII, 124.

2. *Op. cit.*, VIII, 128.

3. *Ibid.*

4. *Monarquía hebrea*, t. I, p. 187.

leur véritable intérêt, trouver le sûr chemin de la gloire, etc... Portocarrero résume tout en une phrase : « Dieu exalte les princes qui préfèrent les intérêts de Dieu aux leurs, pour la confusion des politiques étatistes qui ordonnent leur fausse politique à leur propre conservation »<sup>1</sup>.

Nous en avons déjà trop dit. Jetons pourtant avant d'en finir un regard sur l'attitude de P. Aguado en cette matière. Il engage le combat sur le terrain purement espagnol et prétend prouver par l'histoire du royaume l'utilité de la religion, ou plutôt celle de l'alliance entre le roi catholique et le pape. N'est-ce pas sous l'égide du Saint Siège, s'écrie-t-il, que l'Espagne a conquis le Nouveau monde ? « Il n'y a pas d'autre assurance de la félicité des rois d'Espagne ni de leur supériorité sur les autres princes de l'univers, que la sainte crainte de Dieu et l'obéissance au Pontife »<sup>2</sup>. Telles sont les lois de la monarchie, inscrites déjà dans les *Partidas*<sup>3</sup> et elles doivent leur suffire. « J'ignore, dit-il orgueilleusement, si dans d'autres politiques une volonté charnelle peut ou doit employer d'autres raisons, mais je sais avec certitude que dans la nôtre, elles ne conviennent pas et que seule y convient une paisible collaboration avec le Souverain Pontife et l'Eglise »<sup>4</sup>.

Que faut-il conclure de tout cela.

La position même du problème nous surprend. Il semble en effet qu'une politique fondée sur l'ordre providentiel n'ait rien à gagner à cette plaidoirie utilitaire. Lorsqu'une société prétend s'ordonner à une fin surnaturelle, il est permis d'en exiger un amour de la religion plus exclusif et plus désintéressé. Cependant il faut éviter de commettre une injustice : l'utilitarisme tel que nous venons de le constater se contente après tout d'encourager l'exécution d'un programme presque surhumain et tourné vers la félicité intérieure de chacun des membres de la communauté ; on en verra plus tard et le monde en cultive aujourd'hui des formes infiniment plus vulgaires. Au surplus ce

1. *Theatro monarchico*, I, 8, p. 48.

2. *Política española*, II, 2, p. 64.

3. *Op. cit.*, II, 2, p. 65 (cf. II, *Partid.*, lib. I, tit. 5).

4. *Ibid.*

mode de démonstration est d'usage courant chez les prédicateurs, qui tirent des effets oratoires faciles de leurs prévisions plus ou moins dramatiques sur l'avenir des nations pécheresses ; on ne voit pas dès lors, pourquoi ce procédé, inférieur sans doute mais consacré, serait refusé à des écrivains qui conçoivent l'édification politique comme assez proche de la prédication. L'essentiel de notre critique ne doit donc pas porter sur l'idée même du discours, mais sur la valeur de ses conclusions.

Or, il faut bien l'avouer, la faiblesse de l'argumentation de nos docteurs est frappante. N'a-t-on pas beau jeu à leur répondre que toute la piété des monarques espagnols n'a pas empêché la décadence politique du royaume ? Ce concept de décadence, qui commence à jouer un si grand rôle dans les préoccupations nationales, pose en effet un problème redoutable qui plonge Portocarrero dans une tristesse profonde : « la dernière partie de ce siècle, écrit-il, si fertile pour cette monarchie en calamités dont on n'a pas le cœur de parler, pourrait donner lieu à de mélancoliques discours... Il ne paraît pas possible, ayant des lois si saintes, si justifiées et si prévoyantes, sous le régime desquelles s'est tant élevée cette monarchie, que nous en venions, si nous les observons vraiment, à souffrir des maux que nous éprouvons »<sup>1</sup>. A lire ces lignes d'une amertume si émouvante, on se demande si un doute va effleurer l'esprit du cardinal touchant l'efficacité temporelle des anciennes lois ; mais non, on sent aussitôt que son jugement est définitif : les règles sont honnêtes, donc utiles, et ce sont les hommes qui ont tort de les laisser tomber en désuétude... Pourtant Dieu ne nous a rien promis : il y a des justes qui ne sont pas récompensés ici-bas, il y a des mérites qui ne produisent pas d'intérêts mondains ; et parmi nos docteurs il se trouve au moins le P. Garau pour nous le rappeler par quelques lignes dont la naïveté vient rompre enfin la platitude ou l'aveuglement de tant d'affirmations contemporaines : « il faut l'avouer, dit-il, la vertu ne navigue pas toujours le vent en poupe. Dieu ne veut pas toujours la victoire des pieux,

1. *Theatro monarchico*, II, 13, p. 170.

parce que de continuelles victoires mettraient leur piété en péril ; Il ne veut pas toujours l'abaissement des insolents, parce que cela découragerait leur insolence ; Il ne veut pas toujours efficacement le triomphe de la vertu, parce que sans cela le monde entier ne serait plus depuis des siècles que la monarchie des seuls justes, et s'il suffisait que les hommes fussent bons pour que Dieu leur envoyât le bonheur en corrigeant d'eux-mêmes leurs erreurs, ils rendraient inutiles toute la prudence civile et le bel équipage de tant de vertus qui l'accompagnent »<sup>1</sup>. Ce texte est singulièrement désarmant sans doute par les raisons qu'il invoque, mais enfin il suffit à montrer la faiblesse de toute la littérature d'édification utilitaire. Nous le compléterons d'ailleurs par celui-ci, qui est plus décisif : « peut-être Dieu veut-il faire entendre que le monde et ses satisfactions ne sont qu'une couronne très inférieure, une récompense légère, une grâce sans proportion avec les mérites de la vertu. C'est pourquoi il ne favorise pas toujours les desseins les plus justifiés des catholiques, ni ne combat toujours les efforts téméraires et tyranniques des infidèles »<sup>2</sup>.

Dès lors que subsiste-t-il de l'argument pragmatiste de nos docteurs ? Si une théologie s'efforce de nous expliquer ce que nous enseigne d'autre part une vaste expérience humaine, quel crédit faut-il accorder à de pieuses théories qui prétendent contester cette expérience ? Sans doute, ne l'oublions pas, il demeure que pour un siècle de foi la cohésion religieuse est la plus efficace et plus généralement que l'Etat, dans son comportement vis-à-vis du peuple, doit toujours simuler le respect des valeurs spirituelles, mais quel enseignement est-ce donc là sinon celui qui nous est donné par les pseudo-politiques eux-mêmes ? Bref la question fatale réapparaît toujours dans son intégrité : quelle garantie de loyauté pouvez-vous obtenir d'un prince qui est résolu à trahir ses obligations morales et religieuses sous le couvert d'un respect apparent ?

Il y a encore une dernière position de repli, un dernier recours pour nos docteurs ; il nous reste à l'examiner.

1. *El sabio instruido...* (terc. part.), III, 59.

2. *Op. cit.*, III, 60.

## 2. *L'argument psychologique, ou la gloire du prince.*

On peut ainsi poser le problème : si le souverain n'est plus assez pieux pour vénérer les fins surnaturelles en raison de leur vérité, ni assez crédule pour les apprécier en raison de leur utilité (sous réserve du maintien de la foi parmi les masses populaires), quel argument peut-on encore invoquer qui le décide à respecter l'ordre providentiel ?

Il demeure une possibilité qui est de faire appel chez le prince à des sentiments plus décisifs que celui d'un intérêt problématique ; plus décisifs parce que plus personnels. Le terme par lequel on les désigne varie selon la tendance plus ou moins sévère de l'auteur : gloire est le plus noble, vanité le plus cruel, et réputation le plus exact.

C'est qu'en effet l'idée d'un prince accompli n'est pas entièrement épuisée par l'affirmation de son catholicisme : certes, nous l'avons dit, toutes ses obligations peuvent se rattacher à celles qui découlent de sa religion, à la manière dont le droit naturel est régénéré par l'apport de la foi ; mais on peut aussi les envisager sous l'angle purement temporel de la gloire du monarque. Si le jugement de Dieu ne représente plus dans le cœur du souverain un levier assez fort pour le soulever au-dessus de la raison d'Etat, en sera-t-il de même du jugement des hommes présents et futurs ? On a vu des rois très préoccupés de leur figure historique et qui consentaient à la postérité des sacrifices que la religion et la justice, réduites à leurs seules forces, ne leur eussent sans doute pas arrachés. Il y a donc ici un défaut dans la cuirasse du pseudo-politique et il était naturel que la doctrine cherchât à en tirer parti. Le problème consiste en somme à présenter au prince sa carrière idéale comme une sorte d'œuvre d'art qu'il lui appartient de façonner lui-même pour recueillir les suffrages de ses contemporains et mériter les éloges des historiens ; c'est une transposition dans l'ordre esthétique des qualités qui seraient normalement proposées dans l'ordre éthique : la vérité (règne vertueux) se mue en beauté (règne glorieux) pour se faire accepter d'un esprit qui a laissé se corrompre en lui la juste notion de l'ordre.

Le cardinal Portocarrero semble avoir particulièrement

compté sur le souci de la renommée pour contenir le prince ; il emprunte cette vue au livre alors très répandu de Saavedra Fajardo<sup>1</sup>, et la développe avec complaisance : « la gloire, dit-il, est le véritable patrimoine du prince »<sup>2</sup>, qui pour elle doit risquer son pouvoir et sa vie ; en d'autres termes, l'auteur accorde à ce nouveau sentiment la valeur primordiale que tout à l'heure il attribuait à la foi : ce parallélisme est très significatif et nous paraît justifier l'importance que nous donnons à un tel argument. « La gloire, insiste Portocarrero, revêt de tant de splendeur la Majesté, que celle-ci ne mérite pas le nom de roi si elle en est dépourvue »<sup>3</sup>. En effet, ajoute San Felipe, elle est un des éléments les plus agissants de l'autorité gouvernementale ; « car le respect naît le plus souvent de l'opinion ou de l'idée : la gloire du prince contient le sujet, et celui-ci vénère dans son ignorance les rumeurs amplifiées de la gloire royale, à laquelle il lui semble participer — ce pourquoi il en fait si grand cas »<sup>4</sup>.

Encore faut-il que le souverain veuille bien ne pas assimiler la gloire au succès : saint Louis, captif, sut la conserver, tandis qu'Alexandre, vainqueur, la ternit par l'excès de ses vices. Ce n'est pas tant le résultat que la vertu qu'il faut rechercher, et sur ce thème séduisant la littérature édifiante reprend ses innombrables variations. Nous la trouvons résumée dans cette phrase de Portocarrero : la vraie gloire, c'est celle « qui donne lieu à l'univers d'applaudir dans le prince sa piété, sa justice, sa prudence, sa constance et sa loyauté »<sup>5</sup>. Nous nous garderons d'examiner dans le détail les actes recommandés par des vertus si diverses : toute la vie morale du monarque apparaîtrait, sous cette forme idéalisée et pratique à la fois dont nos docteurs sont coutumiers. Peut-être sera-t-on surpris pourtant de nous voir passer sous silence tous les abondants développements que la tradition consacre aux obligations morales du souverain ;

1. *Empressas cristianas*, n. XVI. Cf. *Theatro monarchico*, II, XII, p. 160.

2. *Theatro monarchico*, II, 11, p. 148.

3. *Op. cit.*, II, 11, p. 151.

4. *Monarquía hebrea*, t. I, p. 168.

5. *Theatro monarchico*, II, 12, p. 157.

mais nous ne trouvons là rien d'autre que les principes de droit naturel dont nous avons déjà parlé, et abaissés par surcroît au rang de maximes vulgaires à l'usage des gens de qualité. Redonnons plutôt la parole à Portocarrero lorsqu'il exhorte le prince à ne point poursuivre la gloire par des voies irrégulières ; la vertu est ici un mode d'acquisition irremplaçable. « Car vouloir être pris pour ce que l'on n'est pas, voilà ce que n'a pu obtenir jusqu'ici l'autorité la plus absolue et souveraine ; celle-ci en effet ne domine que les corps, mais non les intelligences qui, elles, qualifient l'action du prince et n'ont jamais subi la juridiction du pouvoir »<sup>1</sup>.

Tel est le dernier frein conçu pour retenir le monarque sur la pente de la tyrannie : l'image d'une gloire pure et durable, d'un roi béni et vénéré. Il semble difficile de l'estimer très efficace ; car sans parler des réalistes qui tiennent pour une faiblesse le souci de la postérité, la plupart ne tardent pas à découvrir que les réputations reposent moins sur des vertus réelles que sur des vertus supposées et qu'une action retentissante, encore que moralement contestable, fait plus pour l'immortalité d'un prince que des années d'obscur et courageux labeur. Si nos docteurs ne font appel qu'à l'amour de la gloire, ils n'ébranlent en l'homme que sa vanité ; s'ils précisent leur pensée jusqu'à n'admettre que la gloire fondée sur la vertu, ils ne touchent en réalité que ceux dont, pour d'autres raisons, le choix moral est déjà décidé. Seul un certain respect humain, ami des apparences, peut contenir des souverains timides au bord de l'infidélité ; mais est-ce là la pensée exaltante dont Portocarrero voulait enivrer son disciple ?

Au surplus cette tentative recèle de graves dangers, du point de vue même des valeurs spirituelles. La préoccupation de la renommée dégénère vite en fanatisme de l'honneur et en mégalomanie, l'accent est mis de plus en plus sur les manifestations extérieures de la puissance et ce qui n'était qu'un moyen pour ramener le prince au service des plus hautes aspirations se transforme en fin dernière<sup>2</sup>, à laquelle

1. *Op. cit.*, II, 12, p. 159.

2. Par exemple, cf. San Felipe : « La dignité et l'honneur sont l'âme des empires ; régner sans elle, c'est avilir le trône ». (*op. cit.*, t. I, p. 276).

toute autre considération doit être subordonnée. Or, dit Garau, « la renommée et la gloire des hommes sont si loin d'être leur fin dernière véritable qu'elles ne sont même pas la juste fin de la plus insignifiante action humaine »<sup>1</sup>. Il est singulier de voir nos docteurs, à court d'arguments, célébrer un sentiment que prennent à partie leurs confrères, quand ce n'est pas d'eux-mêmes que vient la condamnation. Par là ils révèlent leur manœuvre et combien les nécessités de la prédication politique les entraînent en dehors des voies de la morale traditionnelle. San Felipe, dont nous venons de voir les vues catégoriques, propose plus loin quelques sentences d'un ton tout différent : « Ce que le monde appelle la gloire est l'unique souci des hommes ; la mépriser par vertu, c'est être héroïque ; la négliger par paresse, c'est être vil ; l'estimer au-dessus de son prix, c'est être ignorant »<sup>2</sup>. En somme, l'amour de la renommée et la passion de l'honneur ne sont que la règle d'une humanité déchuë. Faire servir cette déchéance à l'avènement de l'authentique monarchie catholique, tel était le rêve de certains pieux écrivains ; il semble que leur effort ait plutôt abouti à renforcer dans la psychologie royale les considérations d'orgueil et de prestige.

Concluons : la tentative des docteurs espagnols paraît se solder par un échec. Un redressement des tendances spontanées du corps social, tel que l'exige l'idéal enchaînement des fins spirituelles, ne peut trouver de justification utilitaire. Mieux aurait valu, de la part de ces auteurs, une conscience bien nette des sacrifices nécessaires, une vue abrupte, peut-être, mais forte, des obstacles à surmonter. Ou plutôt — car comment supposer que la difficulté de l'entreprise ne leur soit pas apparue ? — mieux aurait valu ne pas chercher à masquer par une argumentation spécieuse les défis à la raison d'Etat et laisser voir dans sa nudité l'audace du système espagnol. Audace qui n'a qu'un seul fondement possible, la foi.

A quoi bon en effet proposer l'aventure théocratique à un

1. *El sabio instruido... (segund part.)*, VIII, p. 205.

2. *Monarquía hebrea*, t. I, p. 412.

prince qui a perdu la foi ou dont la foi chancelle ? Ce pari sur le spirituel, seul un croyant sincère peut le risquer. Et telle est bien au fond la conviction de tous ces écrivains, prêtres pour la plupart, qui n'attendent sans doute de l'argument utilitaire qu'une simple confirmation destinée à éviter certaines défaillances. Nous n'en voulons pour preuve que ce texte où Aguado, le plus ardent apologiste de la monarchie catholique, exalte le rôle du confesseur, unique et décisif intercesseur auprès d'un prince vraiment pieux : « le premier souci d'un roi catholique, c'est celui du confesseur, qui gouverne son âme. Celui-ci doit observer dans sa fonction la règle d'une grande vertu, d'une vie pure et du désintéressement, disant au roi ce qui lui convient en tant qu'homme, car il en est le confesseur et l'intermédiaire auprès de Dieu. Sa charge lui confère plus qu'à tout autre la mission de veiller à la parfaite honnêteté du monarque dans les actes qui importent à l'intérêt de l'Etat ; et toute défaillance sur ce point, sans parler du manquement au devoir sacerdotal, le rendrait coupable du crime de trahison envers le roi et la patrie »<sup>1</sup>. Ici se trouve la seule garantie du théologien, celle qui affecte le chrétien au delà du souverain, et qui perd toute sa puissance si le souverain cesse ou feint d'être chrétien. Encore une fois nous rencontrons à la clé d'un système politique, fondé maintenant sur la foi comme il l'était naguère sur la raison naturelle, un postulat qui, nous semble-t-il, en limite singulièrement la portée. Ce postulat, c'est l'existence d'une nation spirituellement cohérente dirigée par un prince spirituellement éclairé.

1. *Política española*, II, 5, p. 279-80.

---

## CHAPITRE IV

---

### *LA STRUCTURE HIÉRARCHIQUE DE LA SOCIÉTÉ*

---

Nous venons de définir la fin de la monarchie catholique. Il reste à savoir quels moyens seront mis en œuvre ou quels organes seront mis en action pour la réaliser. Nous en connaissons déjà le principal : l'institution monarchique. Mais tous les royaumes n'ont pas la même structure interne. Or le problème est maintenant de préciser la structure sociale que nos docteurs recommandent à l'Espagne afin de déterminer les caractères de l'instrument nécessaire, selon eux, à l'application de la politique chrétienne.

Il va sans dire qu'ils n'imaginent pas abstraitement ces caractères. Nous avons eu assez souvent l'occasion de souligner leur conformisme pour que l'on soit assuré de les voir, ici encore, partisans déclarés de l'ordre établi. Cependant ce n'est pas tant l'ordre actuel que l'ordre ancien qu'ils préconisent, c'est-à-dire un type d'organisation fondé sur une stricte hiérarchie des classes sociales ; dans une certaine mesure, ils se heurtent à des courants nouveaux qui tendent à niveler la société, et ils les combattent vivement. Il y a donc chez eux une orientation intellectuelle qui les porte à préférer cette structure et que peut-être leur amour fanatique du passé ne suffit pas entièrement à expliquer.

En effet la notion d'ordre, telle qu'elle existe notamment chez Aguado, est un principe éminemment conservateur ; elle tend à stabiliser les choses non seulement dans l'état où elles se trouvent en fait (ce qui est l'idée même du

conformisme), mais aussi, et plus profondément, dans l'état où elles devraient se trouver en droit pour être fidèles à leur essence et soumises aux dispositions de la Providence à leur égard. Ainsi, par exemple, un paysan a des devoirs particuliers qui découlent de sa nature en tant que telle et qui sont ordonnés à sa fin en tant que telle ; il est vrai que s'il change de profession, on doit admettre que ses devoirs changent du même coup, mais c'est ici que le raisonnement (qui sous cette forme serait inspiré du plus pur droit naturel) se trouve faussé en pratique : nos docteurs professent indubitablement que, sauf exception, la nature du paysan implique pour lui un devoir supplémentaire, celui de rester paysan, et que l'abandon de son état représente de sa part une révolte coupable contre l'ordre qui a fixé sa fonction terrestre et la limite de ses aspirations légitimes. Quel est donc l'élément qui intervient pour figer de la sorte le cadre de toute activité (ou, du moins, de toute humble activité) ? La réponse est fort délicate. Nous dirons, assez grossièrement, que nous sommes en présence d'une interprétation particulière du droit naturel, dans laquelle se font sentir et une influence catholique et une influence « vieille-espagnole ». Ce n'est pas l'ordre naturel pur et simple ; c'est encore ce que nous avons proposé d'appeler l'ordre providentiel, et en précisant que la Providence semble avoir ici pour mission importante de conférer une valeur absolue à l'équilibre social qui avait été celui de l'Espagne au siècle d'or.

Ce qui est certain, en tout cas, c'est que le droit naturel véritable s'oppose sur plus d'un point à la structure hiérarchique telle que nos docteurs prétendent l'imposer, au nom d'une nature dont il faut bien admettre qu'elle a été retouchée soit par la grâce soit, plus simplement, par la tradition. Et ces points de friction sont précisément ceux où éclate avec le plus de force le conflit entre l'ancienne société et la nouvelle. Donc, après avoir montré comment l'axe de la politique naturelle se trouve complètement modifié par la reconnaissance de la fin surnaturelle, il nous reste à examiner comment l'ordre providentiel (au sens particulier que nous donnons à ce terme) met un frein, au moins provisoire, aux exigences de l'ordre naturel rationaliste.

Avant d'envisager les rapports des sujets entre eux, il faut d'abord examiner la condition qui est faite dans la Cité à tout vassal en tant que tel.

## I. LA CONDITION DU VASSAL EN FACE DU POUVOIR

Nous ne reviendrons pas ici sur ce qui a déjà été dit plus haut de la situation du citoyen selon le droit naturel. Il va sans dire que les thèses traditionnelles en cette matière constituent au XVIII<sup>e</sup> siècle le point de départ obligé et généralement implicite de toute réflexion sur les droits et devoirs du vassal. Au surplus, il suffit d'ouvrir le troisième tome des *Salmanticenses*, dont la quatrième édition est de 1709, pour voir que l'obéissance à la juste loi est toujours due sous peine de péché mortel<sup>1</sup> : car, par suite de la translation primitive du pouvoir (c'est donc bien la doctrine de Suarez qui l'a emporté), c'est médiatement à Dieu, créateur de ce pouvoir, que le peuple a l'obligation d'obéir.

Ceci dit, on ne doit pas oublier que les termes de cette équation sont notablement modifiés par l'intervention du facteur religieux qui, nous l'avons vu, constitue comme un appel d'air dans l'atmosphère confinée de la cité naturelle<sup>2</sup> ; bien plus, dans la monarchie catholique du type espagnol, le vassal, en tant que tel, se trouve pris dans un réseau d'obligations plus étroit, puisque l'Etat lui-même en exige non plus la simple vertu civile, mais la vertu spirituelle telle que la définit l'Eglise romaine<sup>3</sup>. Il y a là, en théorie du moins, les éléments d'un régime totalitaire, l'Etat se trouvant en mesure d'annexer les âmes avec les corps, et cela beaucoup plus profondément encore que dans le système naturel ; toujours en théorie, l'indépendance spirituelle (dans les limites de l'orthodoxie catholique) paraît mieux sauvegardée lorsque l'union de l'Eglise et de l'Etat est moins intime et que, par conséquent, les interférences sont plus rares. Mais en fait l'idée totalitaire, au sens actuel, demeure complètement étrangère à l'ancienne société : le totalitarisme ne

1. T. III, tract. XI, cap. 2, punct. 1.

2. Cf. *supra*, p. 105.

3. Cf. *supra*, p. 150.

commence en effet que lorsque les puissances religieuses de l'âme sont détournées de leur véritable but au profit de l'Etat-nation qui cherche à les employer à l'exaltation de sa propre mystique ; or si les monarques sont prêts à se glorifier des services qu'ils ont rendus à l'Eglise et des multiples bénédictions qu'ils ont reçues en échange, ils sont fort éloignés de souhaiter une semblable déviation des sentiments chrétiens qui leur semblerait à eux-mêmes sacrilège et à laquelle les autorités ecclésiastiques ne manqueraient pas d'opposer une vive résistance. Les nations n'avaient pas encore atteint un degré de conscience qui pût donner lieu à cette sécularisation des valeurs spirituelles. S'il arrive à Garau d'écrire que « la patrie, au dire d'Hiéroclès, est comme un petit Dieu visible »<sup>1</sup>, ce n'est là qu'une métaphore empruntée à l'Antiquité ; certes, l'héritage grec et romain se concilie assez bien avec la société naturelle des derniers disciples d'Aristote — et l'on sait que plus tard, après la réforme du droit naturel par Rousseau, il exercera une certaine influence sur le nationalisme de la Révolution française —, mais le cadre juridique conçu par les scolastiques n'offrait qu'une possibilité théorique au développement de la mystique sociale. Et cette possibilité elle-même disparaît dans la monarchie catholique, qui, dans la mesure où elle entretient les passions religieuses, se réfère à un idéal traditionnel, rigide et fortement préservé des contaminations temporelles.

Au surplus, les auteurs ont pris soin de souligner les limites du pouvoir civil et les droits qui s'attachent à la personne humaine. En particulier, Aguado a vivement combattu une notion juridique de la vassalité, susceptible de se confondre avec la servitude. « Jamais, dit-il, on ne pourra établir la sujétion ignominieuse, telle que l'engendrent le délit ou l'esclavage, et où les personnes abdiquent leur droit propre et se soumettent *ad nutum* au bien particulier d'un seul »<sup>2</sup>. Donc pas de dépendance servile à l'égard du prince, mais une dépendance civile. Nous reproduirons

1. *El sabio instruido...* (terc. part.), XII, 174.

2. *Política española*, II, 5, p. 234.

la distinction technique formulée par Aguado à cet égard : « Immédiatement et formellement, le droit et l'action du monarque ne sont pas dirigés contre telle ou telle personne déterminée ; ils ne visent les régnicoles que globalement, c'est-à-dire la multitude qui a son domicile dans le royaume. Chaque personne particulière n'est objet de ce droit et de cette action qu'accidentellement et matériellement ; de la sorte, si l'un de ces individus manque ou échappe à cette juridiction le droit du prince demeure indemne, et la république reste substantiellement invariable et intacte »<sup>1</sup>. Théorie peu originale, il va sans dire, car elle se borne à remarquer que le pouvoir de l'Etat concerne non les particuliers mais le corps social, ou plutôt les particuliers en tant que membres du corps social, et qu'il vise non le bien privé des personnes mais le bien commun, ou plutôt le bien de chacun en tant que conséquence du bien de tous. Il s'agit simplement pour Aguado de présenter ces vues classiques sous un angle favorable à la liberté des personnes. Mais de ce point de vue précisément on ne peut guère modifier au gré de cette explication le jugement que nous avons été conduits à porter sur la société civile des théologiens : il n'y a aucun pouvoir nécessaire en droit qui garantisse au citoyen le respect de la justice dans le gouvernement, et la distinction des actes externes et internes est beaucoup moins nette en fait qu'elle ne paraît théoriquement — surtout s'il est question d'un régime essentiellement catholique comme celui auquel se réfère Aguado lui-même. Dès lors, si la sujétion ignominieuse est exclue d'un tel système, c'est moins par l'effet d'une doctrine juridiquement désarmée que par celui de mœurs politiques et de traditions qui maintiennent la puissance de fait du monarque dans des limites voisines des limites théoriques. En d'autres termes, l'explication véritable, à l'inverse de celle que nous propose Aguado, emprunte sa valeur à des considérations sociologiques plutôt qu'à des arguments doctrinaux.

Il est vrai que, sur le plan théorique lui-même, les auteurs reconnaissent au vassal le droit — si ce n'est le devoir —

1. *Op. cit.*, II, 3, p. 151.

de conseiller le prince, auquel incombe l'obligation de solliciter l'avis du sujet. Ce qui constitue pour la personne une certaine assurance de liberté. « Tout vassal, écrit Calderón, doit pour être loyal témoigner par ses actes de son amour pour son roi et seigneur. Car il ne suffit pas qu'il s'abstienne de lui nuire, il a le devoir positif de lui faire du bien : procurer l'avantage et détourner l'inconvénient, conseiller le meilleur et aider son roi et seigneur en toute occurrence, circonstance et occasions »<sup>1</sup>. Le savant docteur ne manque pas de soutenir sa proposition par des références décisives. Sans parler des *Siete Partidas*, il y a le texte canonique de *forma fidelitatis* (22, q. 5) qui recommande au sujet le *consilium* et l'*auxilium* sans lesquels il est déclaré « *malefidus... perfidus et parjurus* ». Il y a surtout le décret du 24 janvier 1642, déjà cité, où l'on peut lire la phrase suivante sous la signature de Philippe IV : « Je vous ordonne expressément de toujours me rapporter la simple vérité, même s'il vous apparaît qu'elle est contre mon goût ... »<sup>2</sup>; texte auquel fait écho celui que promulgua Philippe V le 2 février 1715 : « Que (mon conseiller) non seulement me représente ce qu'il jugera convenable et nécessaire pour la réalisation (de la fin de cette monarchie) — et ce avec une entière liberté chrétienne, à l'exclusion de toute considération de respect humain — mais aussi qu'il réplique à mes résolutions chaque fois qu'il jugera que, pour avoir été prises par moi sans une parfaite connaissance de cause, elles contreviennent à quelque principe »<sup>3</sup>. Bref, selon Calderón, il existe une sorte de promesse tacite par laquelle le vassal s'engage à éclairer de son mieux le monarque : soit que le transfert du pouvoir par les « fondateurs » comporte nécessairement cette clause tacite, soit que dans une conception plus féodale — et ici plus vraisemblable — le rapport personnel du vassal et de son seigneur entraîne pour le premier l'obligation de prêter et pour le second celle d'accepter le *consilium* et l'*auxilium*. Il semble donc que le terme vassal reprenne cette fois un sens voisin de son sens primitif et que la structure éthico-

1. *Del sano consejo...* t. I, il. 1.

2. *Op. cit.*, t. I, il. 4, n. 157.

3. *Op. cit.*, t. II, p. 231.

juridique se trouve comme aérée et assouplie par des suggestions héritées de la société médiévale. Et du même coup nous pouvons apercevoir que ces traditions historiques dont est pétrie l'Espagne concrète, s'accordent beaucoup mieux avec un système de monarchie catholique fondé sur les relations réelles de personnes chrétiennes, qu'avec l'armature abstraite conçue par le rationalisme scolastique et selon laquelle la liaison du sujet avec le souverain n'est possible que par le détour du corps social tout entier. Que les deux tendances puissent entrer en conflit, c'est ce que nous examinerons plus bas.

Au surplus, quel que soit le fondement théorique de ce droit de conseil reconnu au vassal, il faut constater une fois de plus que les mœurs en gouvernent l'exercice. Calderón lui-même nous déclare avec amertume que « l'homme véridique qui devrait être le plus estimé est tenu par le monde pour son plus haïssable ennemi »<sup>1</sup>. Nous nous dispenserons de développer ce thème, cher à nos moralistes, de l'hostilité des flatteurs pour le loyal serviteur du monarque et du danger que court un prince lorsqu'il décourage par avance les porteurs de vérités cruelles. L'adulation est un vice que nos auteurs combattent avec acharnement, mais sans doute avec peu d'efficacité. Et comment en serait-il autrement ? Car si le droit de donner des conseils et l'obligation d'en recevoir sont universellement recommandés, il faut avouer que les modalités de cette fonction sociale sont enveloppées des plus fortes réserves. Le pouvoir royal est un pouvoir absolu qui s'accommode difficilement de conseils et moins encore de remontrances, de sorte que la fermeté du principe a pour contre-partie la limitation des applications. C'est ainsi que dans son *Art de régner*, le marquis de San Felipe explique au jeune roi Louis I<sup>er</sup> que l'avis de « la majorité de ceux que l'on appelle hommes de bien doit toujours prévaloir »<sup>2</sup>, d'où l'on pourrait conclure en faveur d'une sorte de monarchie tempérée et aristocratique. Mais il ne s'agit ici que de conseils sollicités par le prince auprès de familiers

1. *Op. cit.*, t. I, il. 4, p. 29.

2. *Semanario erádito*, t. III, p. 272.

dont il s'entoure ou se sépare à son gré. Dès que l'avis menace de se muer en avertissement et celui-ci en protestation, le ton de notre docteur change sensiblement, car les difficultés apparaissent : « c'est une affaire délicate que de reprendre le prince, écrit-il. Certes, la liberté évangélique est plausible et nécessaire, mais si elle est empreinte de vanité et d'ostentation, elle devient une affectation coupable. On ne sait comment en définir le mode ... »<sup>1</sup>. Sous la plume du même auteur nous trouvons pourtant cette définition dans le passage suivant : « la plainte est permise au vassal, mais tellement enveloppée dans la vénération qu'on n'y aperçoive plus que la juste douleur de la raison qui la provoque. Bien qu'il soit naturel de soutenir énergiquement sa raison, il n'est pas respectueux d'agir ainsi en présence du prince, car c'est prétendre faire violence à son entendement ou à sa volonté »<sup>2</sup>. Par conséquent ce droit de conseil et de remontrance que dans leurs décrets plusieurs rois d'Espagne ont expressément reconnu à leurs sujets se trouve dans la pratique singulièrement limité par l'espèce de respect religieux qu'inspire la majesté royale.

Le religion monarchique est en effet une réalité que nous ne pouvons passer sous silence. Par elle, toutes les théories qui tendent à démontrer la relative liberté du vassal subissent en fait des rétrécissements considérables. San Felipe, malgré toutes ses réserves, en est un des meilleurs propagandistes, et à le lire on discerne vite l'étroitesse du domaine qu'il assigne à la libre activité du sujet. Que peut devenir ce dernier avec ses humbles réprimandes, en face d'un prince qui est plus qu'un homme, qui est un lieutenant de Dieu ? N'est-ce pas la religion monarchique qui dicte ces propos où l'honneur du monarque, loin de servir de frein à la toute-puissance, se transforme en justification des aventures et de la cruauté ? Nous avons signalé déjà ces caractères bien connus de la royauté absolue ; bornons-nous maintenant à relever quelques réflexions de l'historien des Hébreux. « Il est dangereux, dit-il, de parler des rois, car le sujet, étant

1. *Monarquía hebrea*, t. II, p. 17.

2. *Op. cit.*, t. I, p. 262.

intéressé en toute chose, parle rarement avec indifférence, peu souvent avec bienveillance et la plupart du temps avec une coupable sévérité. Demander des comptes à un prince, c'est renverser l'ordre naturel, car le vassal se fait ainsi juge de son seigneur. Cela ne veut pas dire qu'il faille vouer une aveugle et mensongère vénération aux erreurs dont le roi est capable, mais que la critique est délictueuse, faute d'autorité. Le plus grand nombre ignore la raison secrète qui a donné lieu au décret, et pour cela aussi la censure est inique... »<sup>1</sup>. Voici donc réapparaître l'ordre naturel, avec tout ce que cette notion implique de strict conformisme : les mêmes conclusions reviennent toujours à l'issue de nos analyses, dès l'instant où nous demandons quelle latitude est accordée aux citoyens par la doctrine. Qu'il s'agisse du système éthico-juridique ou du système de la monarchie catholique, l'ordre engendre les mêmes effets : le pouvoir suprême ne trouve sa limite que dans la conscience du prince, conscience morale dans un cas, conscience chrétienne dans l'autre. La condition du vassal est entièrement dominée par ce devoir de fidélité à l'ordre incarné dans la personne royale. Vouloir rompre ces digues, fût-ce pour venger une injustice manifeste, ce serait marcher délibérément au devant d'une infamie certaine : « qui combat contre son roi, prononce San Felipe, combat contre le roi, contre soi-même et contre son honneur... »<sup>2</sup>. « Celui qui ose porter sur son prince des mains sacrilèges, se rend coupable de tant de crimes que le châtiment s'en trouve comme embarrassé »<sup>3</sup>. Jugement catégorique, où se lit la force des sentiments monarchiques dans le second tiers du XVIII<sup>e</sup>

1. *Monarquía hebrea*, t. I, p. 227. Il faut aussi citer ce passage caractéristique du docteur Andrés Piquer : Le vassal, en face du prince, doit « le considérer avec un grand respect, le traiter avec la plus grande vénération, professer envers lui une inviolable obéissance, se soumettre entièrement à ses décisions, car autrement la société humaine dont le prince est la tête ne peut subsister. Même dans le cas où ce prince serait tyran et commanderait injustement aux sujets, il faut que les vassaux le supportent et le tolèrent et ne tentent jamais une opposition téméraire, car dans cette mesure ce serait manquer à l'obéissance que dicte la droite raison » (*Philosophía moral*, prop. CVII, p. 581). L'amour et la vénération vont ici jusqu'à renverser le vieux cadre théorique en matière de tyrannie.

2. *Monarquía hebrea*, t. I, p. 112.

3. *Op. cit.*, t. II, p. 21.

siècle. Et pourtant cette attitude de vénération n'excluait nullement la rigueur de l'esprit critique : une fois posées la nécessité et l'excellence de l'ordre catholique et royal, la lucidité reprenait ses droits, et nous ne saurions mieux résumer la pensée de San Felipe qu'en lui empruntant cette conclusion désenchantée : « la morale de tout cela, soupire-t-il, c'est qu'il faut servir les princes avec fidélité, mais non point se fier à eux »<sup>1</sup>.

## II. LA STRUCTURE HIÉRARCHIQUE ET SES ADVERSAIRES

Nous venons de parler des vassaux d'une manière abstraite. Mais le vassal en tant que tel n'existe que dans l'esprit des juristes. En réalité, dit Cabrera, « une multitude sans ordre et sans différenciation de classes ni de personnes, formerait non pas une république, mais un enfer »<sup>2</sup>. Un corps social organique suppose diversité et hiérarchie, c'est-à-dire, en fait, trois états que le P. Aguado désigne de trois termes poétiques, les prieurs, les défenseurs et les laboureurs<sup>3</sup>, et dont nous devons examiner les fonctions selon le plan idéal que leur proposent nos théologiens.

### 1. *Les clercs et les exigences de la vie civile.*

Le rôle social des clercs ressort suffisamment de ce que nous avons dit au sujet de l'orientation générale de l'Etat. Si la foi est la clé de voûte du système, ceux qui en conservent le dépôt et en répandent la lumière doivent avoir logiquement la prééminence dans la communauté. Une société fondée sur le pur droit naturel peut n'envisager le clergé que du dehors et par rapport à la contribution immédiate et temporelle qu'il apporte à l'œuvre du bien commun ; mais si le pouvoir civil poursuit au premier chef une fin mystique, c'est l'action spirituelle et la vision intérieure du prêtre qu'il s'agit de préserver. « Sa fonction, dit Aguado, doit être de prier Dieu pour le commun bénéfice de la reli-

1. *Op. cit.*, t. II, p. 241.

2. *Crisis política*, III, 6, n. 230.

3. *Política española*, II, 5, p. 236.

gion et de notre nation espagnole »<sup>1</sup>. Or l'Etat reconnaît la valeur de ces prières qu'il croit plus efficaces pour son propre salut que toutes les dispositions humaines de la politique ; en conséquence les privilèges et les immunités dont nous savons que les clercs sont dotés — et qu'ils revendiquent du reste comme leur appartenant de droit divin — sont la contre-partie nécessaire de services aussi exceptionnels.

Ce n'est pas dire, on s'en doute, que les ecclésiastiques échappent à toute obligation de nature civile et soient tenus quittes de toute charge sociale en échange de leurs intercessions religieuses. Et il faut signaler ici chez les docteurs les plus imbus des privilèges ecclésiastiques une théorie latérale qui tend à réintroduire en quelque mesure les clercs dans la cité commune et à les rapprocher de la foule des vassaux ordinaires. Car si le clerc est régi par le droit particulier, il n'échappe pas pour cela aux prescriptions du droit naturel ; ce qui l'engage dans une double série d'obligations. En cette matière on peut se fier à Calderón qui n'est certes pas suspect de réganisme ; voici à peu près son raisonnement : *Ticio*, en se faisant clerc, cesse-t-il d'être vassal ? « Si pour quelque raison il cesse d'être vassal, c'est par égard à ce qui, dans le clerc, s'oppose au vassal. Donc là où les qualités de clerc et de vassal ne se trouveront plus en opposition, il ne cessera pas d'être vassal »<sup>2</sup>. Plus sommairement on peut dire que *Ticio* en tant que clerc, n'est pas vassal, car il y a incompatibilité entre l'infériorité de ce dernier et la supériorité qui s'attache à la fonction sacerdotale ; mais d'autre part ce clerc, en tant que *Ticio* est vassal et, comme tel, est soumis à certains devoirs : devoirs que, nous le savons<sup>3</sup>, le droit canon sanctionne lui-même (*de forma fidelitatis*, 22 q. 5) ; d'où une première série d'obligations, celles qui découlent des attaches simplement humaines du clerc. Mais il y a plus : « même sans coaction du prince séculier, nous dit Calderón, il incombe *reduplicativé* au Clerc en tant que tel la charitable obligation d'aider le prince séculier auquel il est lié par serment, et cela, au besoin, avec plus d'efficacité

1. *Op. cit.*, II, 5, p. 247.

2. *Del sano consejo...*, t. I, il. 19, n. 11.

3. *Op. cit.*, il. 1.

encore que le plus séculier des vassaux »<sup>1</sup>. Faute de quoi le clerc risquerait de voir invoquer contre lui le texte canonique *Si quis laicus* qui prévoit dans ce cas la peine de dégradation.

Telle est la doctrine générale. Il est vrai que si l'on passe aux applications on voit bien vite que cette fonction civile du clergé est assez restreinte. D'ailleurs Calderón n'insiste tant sur ce point que pour prouver au pouvoir monarchique combien serait injustifiée toute exigence supplémentaire imposée à un corps qui, de lui-même, témoigne d'un si parfait dévouement. En réalité les théologiens ont bien soin de préciser que la contribution ecclésiastique au salut temporel de l'Etat est placée sous le signe de l'exception : « lorsque le risque est évident et qu'il y aurait péril à attendre la décision de Sa Sainteté »<sup>2</sup>. Les immunités sont intangibles, et en particulier l'immunité fiscale : seule une crise grave de la Cité terrestre peut faire jouer des considérations qui normalement demeurent dans l'ombre, et rendre nécessaires les dons gratuits prévus par Clément V. Mais des impôts réguliers tomberaient sous le coup des plus formelles condamnations.

Un bon exemple de ces participations extraordinaires nous est fourni par Montanches, car la guerre, qui fait l'objet de son livre, constitue le type même de l'événement grave et brusque. Est-il légitime, se demande notre auteur, de contribuer aux dépenses d'une lutte désespérée en livrant à l'Etat les vases sacrés qui ornent les autels ? Une telle question s'était posée lors du siège de Salamanque, pendant la guerre de Succession. Régulièrement, il est certain que ce procédé est inadmissible, car les vases consacrés sont à Dieu. Néanmoins Montanches n'hésite pas à affirmer qu'il faut y recourir s'il s'avère indispensable, car, dit-il, « il est beaucoup plus agréable à Dieu de voir son peuple délivré de l'extrême nécessité qui l'accable que d'avoir pour réceptacle un très riche vase d'or »<sup>3</sup>. Tel est l'avis de Cajetan et telle est l'interprétation que notre auteur veut bien donner

1. *Op. cit.*, il. 19, n. 29.

2. *Op. cit.*, il. 19, p. 145.

3. *Avisos morales y políticos*, XIX, 1, p. 298.

de cette image de saint Anselme : « Il n'y a pas de vases plus précieux que ceux qui délivrent de la mort les âmes des affligés »<sup>1</sup>. Mais ceci dit, il faut penser aux nombreuses conditions qui entourent ce mode de contribution : d'abord que les horreurs de la guerre soient particulièrement menaçantes (que l'on se trouve, par exemple, à la veille du sac de la ville intéressée), que la cause pour laquelle on combat soit juste, que les intéressés témoignent de l'intention de restituer à l'Eglise ; d'autre part, les ecclésiastiques, avant de laisser opérer le moindre prélèvement sur les temples dont ils ont la charge, doivent sacrifier personnellement les revenus qui leur reviennent de leurs bénéfices, et ce jusqu'à la limite de leurs possibilités<sup>2</sup> ; enfin on ne doit jamais oublier que l'or des vases sacrés est fort peu de chose en comparaison de celui qui appartient aux laïques et notamment au prince lui-même, de sorte que, si ce recours aux richesses consacrées n'avait lieu réellement qu'en dernier ressort, « il ne serait jamais nécessaire de faire appel à l'argent des Eglises, même dans les cas précités, car tous satisferaient à leurs obligations afin d'assurer la paix de leurs consciences »<sup>3</sup>. Bref, de l'aveu de Montanches, on ne connaît guère de cas où une telle contribution se soit fondée sur des motifs absolument valables. Il subsiste néanmoins que dans certaines circonstances des versements personnels peuvent être exigés des clercs qui, de la sorte, agissent à la fois en bons vassaux du prince temporel et en bons serviteurs de l'Eglise chrétienne (à laquelle ils s'efforcent d'épargner un sacrifice qui, autrement, serait inadmissible).

Mais dons gratuits collectifs ou dons gratuits personnels, ce ne sont là que des participations financières à la vie de la Cité. En est-il d'autres ? En principe il faut répondre ici par la négative : redisons-le encore une fois, en effet, la fonction essentielle des clercs, d'un point de vue temporel aussi bien que spirituel, consiste à prier ; c'est une fonction d'intercesseurs. Pourtant, et nous nous plaçons ainsi à l'extrême limite de la doctrine, il convient d'admettre, dans

1. *Op. cit.*, XIX, 2, p. 301.

2. *Op. cit.*, XIX, 3.

3. *Op. cit.*, XIX, 4, p. 309.

certains cas, une nouvelle obligation civile des clercs, d'ailleurs encore plus exceptionnelle si c'est possible. Car ils peuvent être contraints, dit Montanches, à porter les armes, comme le firent au début du XVIII<sup>e</sup> siècle les trois évêques de Murcie, Salamanque et Calahorra. Par là nous rencontrons une thèse qui dépasse en gravité toutes les concessions fiscales et qui éveille un écho « scandaleux ». Or quelle est l'argumentation de Montanches, qui lui permet, en s'abritant derrière l'autorité de Diana et derrière l'exemple de saint Augustin, de passer outre à la répugnance de nombreux docteurs (dont saint Thomas) ? Elle est très voisine de celle que nous avons constatée chez Calderón ; ce qui ne laisse pas d'être assez inquiétant et de révéler les dangers dont cette théorie pourrait devenir la source. On en jugera facilement par ce passage : « Le droit naturel, lisons-nous, ordonne aux parties de participer à la défense et à la conservation du Corps qu'elles composent ; or les Ecclésiastiques sont des parties tout à fait principales non seulement du Corps mystique, composé par tous les catholiques, mais aussi du Corps politique, composé par les Vassaux ; ils ont dès lors l'obligation de droit naturel de concourir à sa défense et à sa conservation lorsqu'il se trouve en extrême danger de périr »<sup>1</sup>. Même si l'on fait la part du dernier membre de phrase, qui introduit une fois de plus l'idée d'exception, il faut avouer que l'utilisation de la double nature du clerc (vassal et prêtre) se révèle singulièrement élastique ; surtout si on l'éclaire par l'addition suivante : le clerc peut combattre sans licence pontificale, « parce que la licence du Pontife n'est nécessaire que pour faire ce que le droit canonique interdit, mais non pour accomplir ce qui n'est pas interdit, et se trouve au contraire ordonné par le droit naturel »<sup>2</sup>.

Ce n'est plus, cette fois, la lenteur de l'autorisation qui apporte la justification souhaitée, c'est son caractère superflu ; il semble que le droit naturel s'infilte peu à peu dans un domaine mal défendu par le droit canon, entraînant avec

1. *Op. cit.*, XIV, 2, p. 205. On trouve d'ailleurs une thèse semblable dans les *Salmanticenses*, t. V, tract. XXI, cap. 8, punct. 3, n. 3.

2. *Op. cit.*, XIV, 3, p. 207.

lui un autre ordre de considérations et de devoirs — et sur ce point, comme chacun sait, le droit naturel (celui de la cité civile) devait plus tard l'emporter bien souvent. Enfin, comme si Montanches se fût attaché à reproduire le propre plan de Calderón, l'activité militaire — exceptionnelle — du clerc se fonde encore sur des raisons tirées de sa qualité ecclésiastique elle-même. En effet, « quand les brebis du Troupeau Catholique sont assaillies par leurs ennemis (car, bien entendu, notre auteur n'envisage que le cas de la guerre et juste et défensive), elles se trouvent exposées au risque de mille calamités temporelles et aussi spirituelles. Donc Messieurs les Evêques, Prélats et Ecclésiastiques sont obligés à défendre leurs brebis contre leurs ennemis lorsqu'ils les voient en péril manifeste, serait-ce au risque de perdre la vie pour elles »<sup>1</sup>. On pourrait sans doute répondre que ce devoir incontestable n'implique pas pour le pasteur qu'il défende ses fidèles les armes à la main, mais il fallait bien que Montanches pût qualifier de chrétienne autant que d'espagnole la conduite des évêques en question. De sorte que par cet exemple, sur lequel nous avons insisté à dessein, on voit comment une solution aussi dangereuse pour l'indépendance cléricale repose essentiellement sur le droit naturel et trouve sa seule excuse dans le caractère exceptionnel de son application.

Tels sont les principes qui règlent la participation des clercs à la vie civile ; ils appellent, semble-t-il, la conclusion suivante : les fondements philosophiques de la division doctrinale entre le clerc-vassal et le clerc non-vassal ne sont pas extrêmement sûrs, car si le clerc sous son premier aspect doit être régi par le droit naturel, il est à prévoir que ce droit, en vertu de son impérialisme propre, tendra à circonscrire de plus en plus étroitement la zone où l'activité s'exerce uniquement en raison de sa fin spéciale. Chaque fois qu'il paraîtra nécessaire d'accroître la charge civile du clerc, le droit naturel fournira la justification morale de cette annexion, tandis que des raisons d'opportunité et des arguments d'exception serviront de prétexte à la tolé-

1. *Op. cit.*, XIV, 4, p. 210.

rance du droit canon. Ici encore, et l'on reconnaîtra le leit-motiv de ce chapitre, ce sont les mœurs qui donnent à la doctrine sa véritable portée : une exception, qui par elles peut devenir la brèche décisive dans la muraille, peut aussi par elles demeurer une simple et utile soupape de sûreté.

## 2. *Les privilèges et les résistances de la justice.*

Les problèmes posés par l'existence d'une classe noble n'ont guère été traités dans leur ensemble par nos théologiens et pour trouver en cette matière des vues générales il faut s'adresser à un écrivain qui n'appartient pas à leur groupe et qui à bien des égards peut passer pour leur adversaire : le P. Benito Feijóo. Si donc nous avons recours ici à l'illustre polygraphe d'Oviedo, ce n'est pas que nous tentions de l'englober dans une famille d'esprits à laquelle il demeure le plus souvent étranger : néanmoins il est certain qu'une personnalité aussi riche ne saurait être arbitrairement limitée par une classification rigide, et si nous trouvons dans l'œuvre de Feijóo, sur une question particulière, un cadre dans lequel peuvent s'inscrire tout naturellement les réflexions éparses de la plupart de nos docteurs, nous sommes en droit, semble-t-il, d'en faire usage et de marquer l'accord — au moins général — qui existe sur ce point entre le célèbre Bénédictin et les plus traditionalistes de ses contemporains.

En effet dans son *Teatro crítico* (tome IV, disc. II), Feijóo étudie le problème de la noblesse et de sa valeur. Pour nous en tenir à l'essentiel, nous dirons que sa pensée se développe en plusieurs temps ou étapes, qui correspondent — mais avec infiniment plus de lucidité et d'élaboration — aux divers mouvements qu'il est possible de percevoir dans l'esprit de nos théologiens.

Premier temps : la noblesse, si elle a pour seul titre la transmission du sang et non la vertu, est fort peu digne d'admiration. Vue qui est un lieu commun de moralistes depuis des générations. « La noblesse du sang, quand elle n'est rien de plus, dit Calderón, est sans fondement... La

véritable noblesse, c'est celle de l'âme »<sup>1</sup>. Et dans un autre secteur de l'horizon intellectuel, le jésuite Codorniu, disciple de Feijóo, lui fait écho en dédiant son ouvrage à tous les vrais nobles : « ... Les hauts faits qui, telles des propriétés naturelles, suivent ou doivent suivre une noble naissance, ne sont nullement contrariés par une humble origine, si celle-ci s'accompagne d'un cœur vaillant »<sup>2</sup>. Et le *Teatro crítico* achève de repousser les prétentions aristocratiques en soutenant, contre une opinion répandue, que le sang d'un prédécesseur glorieux ne comporte aucune vertu particulière qui permette à ses héritiers de conserver une parcelle des mérites ancestraux. Nombreux sont les cas de dégénérescence ; à vrai dire il y aurait lieu ici d'examiner la position de Feijóo en matière d'hérédité ; mais sans nous laisser entraîner dans ce domaine nouveau, nous pouvons du moins constater que tous les docteurs se rejoignent sur un point, savoir que l'enfant noble n'apporte à sa naissance aucune supériorité spécifique et qu'il n'existe aucune raison intrinsèque pour classer l'aristocrate dans une élite. En principe, les égards qui lui sont dûs s'attachent exclusivement à sa vertu, c'est-à-dire à des dons personnels qui étoient aussi bien à des roturiers, ou à des qualités acquises dont tout autre vassal a également les moyens de se rendre possesseur. N'insistons pas sur ces banalités.

Mais le problème se complique aussitôt si l'on passe au second temps : car si chacun convient que le respect ne peut légitimement s'adresser qu'à la vertu, nul ne songe à nier cependant que la caste aristocratique ne mérite en elle-même la vénération dont elle est entourée, quand bien même elle serait dépourvue de cette vertu nécessaire. « Je vénère les nobles, dit par exemple Codorniu, avec toute la soumission à laquelle m'obligent l'éminence et l'illustration de leur caractère. La Providence les a distingués des autres, et notre fidélité consiste à les distinguer aussi par le respect. Mieux encore, parmi les erreurs de l'impie Machiavel, je tiens pour particulièrement détestable, grossière et barbare,

1. *Del sano consejo...* t. I, il, 10, n. 137.

2. *Indice...* Prologo.

son impertinente et audacieuse aversion pour la Noblesse »<sup>1</sup>. Qu'est-ce à dire ? C'est, diagnostique Feijóo, que « l'autorité qui favorise la noblesse est plus forte que tous nos arguments »<sup>2</sup> ; et en effet, nous voyons tous les peuples convaincus de la nécessité d'une aristocratie et d'une fonction aristocratique dans le corps social. Il faut donc s'incliner, mais en précisant que le fondement de la noblesse n'est pas le moins du monde sa valeur intrinsèque, comme la vanité le fait souvent croire aux nobles, mais au contraire sa valeur sociale, externe, qui lui est conférée systématiquement du dehors selon les dispositions de la loi ou la volonté du prince ; il en résulte sur le plan moral que la noblesse n'est pas une qualité louable, comme la vertu (valeur absolue, définie par la loi naturelle), mais seulement une qualité honorable (valeur relative, définie par la loi humaine)<sup>3</sup>. Sans doute nous ne nous risquerons pas à affirmer que les termes de cette discussion et, notamment, ceux de la distinction finale, aient été clairement présents à l'esprit d'un auteur comme Cabrera ou même Aguado (contemporain pourtant de Feijóo ; mais il semble que nulle explication ne soit mieux adaptée à la double réaction que l'on constate chez les écrivains de leur catégorie, la première n'accordant à la classe noble que ce dont ses vertus de fait lui donnent le droit de se prévaloir, la seconde lui reconnaissant une situation privilégiée dans l'Etat. La solution, d'ailleurs classique que nous propose le *Teatro crítico*, permet ce passage du moral au juridique, de la conscience personnelle du noble à sa fonction sociale.

Et nous voici donc au troisième temps de la méditation sur l'aristocratie : si la société la constitue et la conserve, c'est qu'elle la tient pour un de ses rouages indispensables, et qu'elle en attend certains services en échange de certains privilèges. A vrai dire, sur l'essence de cette fonction, les avis sont assez divers, quoiqu'ils ne s'excluent nullement l'un l'autre. Cabrera fait intervenir, comme Montesquieu, la notion de monarchie tempérée et organique : « il convient,

1. *Op. cit.*, part. segund. IV, § 4, p. 175.

2. *Teatro crítico*, t. IV, disc. 2, § 5, n. 21, p. 40.

3. *Op. cit.*, t. IV, disc. 2, § 6, n. 26, p. 42-43.

dit-il, que dans les républiques il n'y ait pas contact immédiat entre deux termes extrêmes qui seraient la suprême grandeur du prince et l'humilité du dernier vassal ». Mais il ne développe pas cette idée importante et se contente de la compléter par une vue moins féconde, en signalant « qu'au surplus les Grands et les Seigneurs donnent à la république beaucoup de lustre et de splendeur »<sup>1</sup>. Du reste, et l'on s'en doute bien, le courant central du traditionalisme en cette matière consiste à définir la fonction nobiliaire par « une plus grande préoccupation de défendre la Patrie », selon la formule du P. Aguado<sup>2</sup>.

Considérons, en effet, l'opinion du docteur Basilien : il assigne à la noblesse d'Espagne deux objectifs principaux qui sont de former des soldats de la Foi (car elle est profondément chrétienne) et des soldats tout court (car elle est profondément militaire). Sur le premier point, il rappelle que « dans notre république, est noté d'infamie quiconque est convaincu de porter une tache héréditaire en matière de religion puisque l'honneur authentique de tout Espagnol légitime c'est d'être bon chrétien et véritable catholique ; or la noblesse prend sa part proportionnelle de l'énergie qui est dépensée au service de la Religion et de la Patrie »<sup>3</sup>. Il est naturel que dans la monarchie catholique dont Aguado s'est fait le champion, l'aristocratie, qui constitue l'élite pour ainsi dire officielle, symbolise autant que le prince cette liaison éternelle de l'Espagne et de la Foi — c'est-à-dire, en fait, qu'elle demeure particulièrement sourde aux appels du reste de l'Europe et se garde d'accueillir dans son sein des seigneurs francs-maçons du type Aranda.

Ceci dit, ajoutons que rien ne caractérise ici une fonction spécifique de la noblesse : comme le déclare notre auteur lui-même, il s'agit simplement pour les privilégiés de prendre leur juste part de l'idéal commun. Or, il en va autrement si nous passons au second point : l'aristocratie doit être militaire. Car cette affirmation comporte un double sens. D'une part elle ouvre la porte à une idéologie extrêmement répan-

1. *Crisis política*, III, 3, n. 234.

2. *Política española*, II, 5, p. 250.

3. *Op. cit.*, II, 5, p. 256.

due chez les moralistes espagnols depuis le milieu du <sup>xvii</sup>e siècle (retour sur la sobriété et la décente pauvreté d'une noblesse — honneur de la vieille Espagne — qui mettait constamment son épée au service du roi temporel et du roi céleste). D'autre part elle cherche à engager l'aristocratie dans une activité déterminée qui est censée correspondre à ses aspirations naturelles et qui a pour but, en la rapprochant de ses origines historiques, de lui rendre sa raison d'être et de justifier ses privilèges. Bref, en présence d'un idéal et d'un terrain d'action, on peut, cette fois, parler de fonctions spéciales.

Mais il faut ajouter aussitôt les atténuations qui s'imposent. En effet on ne doit pas prendre trop à la lettre le terme de défenseurs par lequel Aguado propose de définir les nobles. Ceux-ci ne sont pas astreints exclusivement à des services d'ordre militaire ; il en est beaucoup qui les attirent très légitimement. Au fond la meilleure définition du rôle des aristocrates nous est donnée dans cette formule de Cabrera : « Ceux qui par leur dignité et leur naissance sont affectés au bien de la république »<sup>1</sup>. Ce qui nous conduit à retoucher quelque peu notre précédent portrait du vassal : il semblait en effet que tout vassal fût affecté *ipso facto* au bien commun, puisqu'il était partie (fictivement) au contrat constitutif de la communauté et que par ailleurs il était nanti du droit de *consilium* et d'*auxilium* en vertu du lien juridique personnel qui le rattachait au prince. Or voici maintenant des défenseurs attitrés, des serviteurs nés, et qui forment cependant une élite restreinte au sein du corps social. Nous devons donc conclure que seuls les nobles sont des vassaux au plein sens du terme et que seuls ils peuvent mériter vraiment le titre de citoyen. Ou du moins nous devrions conclure ainsi, réservant à l'aristocratie le soin de gérer la Cité sous la direction du prince. Mais comme en fait il est certaines réalités historiques dont il faut tenir compte, on doit admettre plus exactement que les nobles sont en tout cas les premiers des citoyens et que les personnes les plus authentiquement pénétrées de l'idée de fidélité

1. *Crisis política*, III, 6, n. 231.

à la Couronne se recrutent ou devraient se recruter au premier chef parmi eux. Bref la fonction du noble consiste à réaliser de façon exemplaire la figure idéale du vassal dont les autres sujets sont invités à incarner de préférence les aspects les plus humbles. L'atmosphère sociale favorise, nous le verrons, cette séparation et cette spécialisation des classes : à chacun son métier, c'est-à-dire un privilège politique pour le noble.

Or le problème des privilèges fait réapparaître la difficulté dont nous avons déjà indiqué les termes élémentaires et la solution générale. L'aristocratie, disait Feijóo, est honorable parce que la société la distingue, mais non louable en raison d'on ne sait quelle vertu intrinsèque. Mais s'il y a lieu de désigner un titulaire pour un office quelconque, l'utilité sociale fera-t-elle pencher la balance en faveur du plus apte (qui est louable) quelle que soit sa naissance, ou en faveur du plus noble (qui est honorable) quel que soit son talent ? A la vérité, nos auteurs, qui n'hésitent guère sur la réponse pratique, sont fort obscurs et contradictoires dans leurs explications juridiques.

Considérons Cabrera qui, de tous nos auteurs, est celui qui a le plus sérieusement étudié la question du choix des fonctionnaires ; passant outre aux édifiantes recommandations dont ses confrères accablent le prince, il n'évite pas la discussion juridique. Que le roi pour un office donné dût choisir le titulaire le plus digne, cela ne faisait aucun doute pour personne ; mais le fondement de cette obligation restait obscur et le grand Cajetan lui-même, comme le signale Cabrera non sans condescendance, avait dû s'avouer incapable de le définir<sup>1</sup>. Notre juriste soutient pour sa part que ce devoir du prince ne prend pas sa source dans la justice distributive, malgré certaines apparences, car les fonctions publiques ne sont à aucun degré des récompenses dues aux particuliers en proportion de leurs services ; voilà, ajouterons-nous, qui enlève au pouvoir civil une certaine latitude dans son choix et donc un moyen d'organiser un tour de faveur au profit de l'aristocratie (si du

1. *Op. cit.*, VI, 2, n. 657.

moins une latitude quelconque est conciliable avec l'élection *du* plus digne ; mais on évite ainsi de substituer le plus digne d'être récompensé au plus digne d'exercer la fonction). Le vrai fondement, précise Cabrera, réside purement et simplement dans le bien commun, en vue duquel l'office est institué, c'est-à-dire dans le contrat ou quasi-contrat qui oblige le prince à défendre au mieux l'intérêt général ; le monarque est donc tenu dans le gouvernement « à une diligence plus que modérée et moyenne »<sup>1</sup> et c'est là le côté onéreux pour lui d'une convention qui n'est pas non plus gratuite de la part du peuple. Dès lors, la base même de la société étant ainsi mise en jeu et le principe de l'utilité supérieure de la Cité étant posé, on ne voit pas comment il sera permis à l'autorité monarchique d'introduire dans un système aussi rigidement orienté vers sa fin les tempéraments qui rendront possible le maintien des droits acquis de la classe noble.

Mais, par ailleurs, ce même Cabrera soutient la légitimité des privilèges, et cela naturellement au nom du bien commun : car l'intérêt général, explique-t-il, exige cette forme de justice distributive<sup>2</sup>. La contradiction est manifeste. Car il est difficile de soutenir parallèlement, d'une part que le pourvoiement d'un poste doit être exclusivement inspiré par la volonté de désigner le plus compétent, et d'autre part que certains privilèges sont légitimes alors même qu'ils aboutissent à faire donner la préférence à des nobles pour la seule raison qu'ils sont nobles ; au surplus on ne saurait écarter radicalement toute notion de justice distributive dans la question des offices pour ensuite l'y réintroduire indirectement, et cela d'autant moins que l'on prétend justifier simultanément cette exclusion et cette admission par le principe, décidément élastique, du bien commun<sup>3</sup>.

1. *Op. cit.*, VI, 2, n. 659.

2. *Op. cit.*, VI, 1, n. 617.

3. Nous avons constaté chez Suarez la même attitude : il justifie le privilège par le bien commun, au moins médiatement (cf. *supra*, p. 59). Il faut rappeler que le pragmatisme scolastique peut s'interpréter différemment selon qu'il renforce la liberté humaine à l'égard de tout régime déterminé, et donc du régime établi (fonction révolutionnaire) ou au contraire selon qu'il fournit aux docteurs un moyen facile de justifier cet ordre établi (fonction conservatrice).

Nous assistons ici au développement de ce second aspect en dépit de la ré-

Cette confusion s'explique à notre avis par le fait qu'elle traduit en réalité le chevauchement de deux époques et de deux philosophies. En effet il faut distinguer les deux tendances qui se heurtent sur ce point : il y a d'abord la tendance médiévale, hiérarchique, qui s'exprime assez bien dans le triptyque du P. Aguado (prieurs, défenseurs, laboureurs) et qui a pour conséquence logique la formation de trois domaines séparés et (sauf pour le premier) héréditairement cultivés ; et puis il y a la tendance que l'on peut appeler « renacentiste » au sens large et qui à travers la résurrection scolastique de l'aristotélisme apporte une notion juridique rationaliste et égalitaire, selon laquelle tout vassal peut être appelé à donner la mesure de ses aptitudes politiques. Derrière chacun de ces courants on sent la poussée de forces sociales en conflit, l'une qui décline, celle de l'aristocratie, l'autre qui prépare son avènement, celle de la bourgeoisie et du peuple. A vrai dire le débat n'apparaît sûrement pas aussi nettement à l'esprit de nos auteurs : ces derniers songent surtout à établir un accord de fait entre deux aspects contraires de l'utilité sociale. Et pourtant il semble que l'on devrait parler plutôt de deux formes différentes du bien commun, car on ne voit pas quel rapport est possible en droit entre la combinaison privilège-utilité et la combinaison justice-utilité.

Nos docteurs sont cependant bien obligés de concevoir ce rapport, c'est-à-dire de tenter une explication qui soit autre chose que la juxtaposition de deux thèses contradictoires. Certains y parviennent : ce sont les purs traditionalistes. Ils supposent en effet que jamais le prince n'osera gratifier un aristocrate d'une charge qui soit manifestement au-dessus de ses capacités. Comme le dit catégoriquement Portocarrero, « il y aurait tyrannie à fermer la porte à la vertu et à l'ouvrir au noble perdu de vices »<sup>1</sup>. Il y a une certaine noblesse ignorante et arrogante qu'il ne faut

sistance opposée par tout ce qu'il y a d'absolu — ou, autrement dit, de rationaliste et d'*a priori* — dans le droit naturel. Rousseau renforcera ce caractère absolu et rejettera radicalement le pragmatisme hors de ce domaine (cf. plus bas, p. 253).

1. *Theatro monarchico*, II, 18, p. 198.

pas hésiter à mettre hors des débats ; et le cardinal prononce un véritable réquisitoire contre ces gentilshommes indignes de leur naissance. La question ne peut donc se poser que dans ces termes : entre deux candidats de mérite égal, dont l'un est noble et l'autre roturier, doit-on normalement élire le premier ? Oui, disent nos docteurs, car le fait d'avoir un rang social élevé constitue un avantage supplémentaire en faveur de l'aristocratie. Mais de cette manière la justice n'est pas violée, puisque toutes les qualités morales et techniques requises se trouvent pareillement réunies de part et d'autre ; le privilège de la noblesse se réduit ainsi à une simple prime qui permet de départager deux concurrents *ex-æquo*<sup>1</sup>. Il est vrai que dans le cas de certaines charges spéciales, la naissance peut former à elle seule un titre décisif, c'est-à-dire qu'il existe un petit domaine entièrement réservé à la caste aristocratique ; il s'agit, on s'en doute, des fonctions honorifiques, et Cabrera s'attache à en définir quelques-unes : par exemple il note que pour une ambassade ordinaire le plus sage est de recourir avant tout à un diplomate avisé, mais que pour une ambassade extraordinaire la préoccupation du rang doit passer avant celle de l'expérience<sup>2</sup>.

On sent bien que la faiblesse de cette solution réside dans le postulat qu'elle suppose et qui est l'équivalence des deux candidats ; en fait le privilège nobiliaire serait de bien peu de prix s'il se bornait à jouer dans des conditions aussi exceptionnelles et il est certain que la théorie proposée est très artificielle. Retenons du moins l'intention ; on essaye de convaincre le noble que normalement il ne doit compter que sur ses véritables mérites ; on insiste pour qu'il s'instruise. L'effort du prince doit être surtout de préserver la noblesse de son royaume et de l'élever. Il ne faut pas, dit Aguado, « accorder l'anoblissement à quiconque n'a pas la vertu qui correspond à ce rang »<sup>3</sup> ; il faut pourchasser les faux nobles qui discréditent un corps issu des Conquistadores et auquel l'Europe reconnaît la prééminence. Et pourquoi ne pas

1. Cf. Aguado, *op. cit.*, II, 5, p. 270, ou Piquer, *op. cit.*, p. 594.

2. *Crisis política*, IV, 1, n. 270.

3. *Política española*, II, 5, p. 256.

remettre en vigueur ce texte des *Partidas* (leg. 2, tit. 2, part. 2), qui anoblit les titulaires de certains grades universitaires. Fort bien ; mais Aguado ne nous fera pas croire pourtant que la participation de la noblesse à la vie publique demeure subordonnée de la sorte au développement des vertus aristocratiques.

C'est pourquoi la théorie de ceux qui ne parviennent pas à rétablir l'accord entre le privilège et la justice abstraite nous semble plus sincère. Et ici nous pensons au P. Feijóo. Ce n'est certes pas que cet écrivain soit réactionnaire et s'efforce de restaurer l'idéologie ancienne. Mais en fait sa préoccupation de l'intérêt social pur et simple le conduit à recommander des solutions qui, naguère, reposèrent sur cette idéologie et qu'il s'efforce, maintenant, de justifier empiriquement : esprit essentiellement réaliste et peu porté, nous l'avons vu, à nourrir de grandes illusions sur l'étendue des vertus nobles, il incline à tirer bénéfice au maximum des avantages (uniquement sociaux) qui résultent pour la communauté de l'existence d'une classe aristocratique. Sans doute, semble-t-il dire, ces nobles n'ont en eux-mêmes aucun mérite particulier, mais ils sont. Or comme, de toute manière, il faut des titulaires pour les fonctions publiques et comme, inévitablement, ces derniers finissent par constituer une oligarchie de privilégiés, mieux vaut utiliser les éléments qui sont à notre disposition plutôt que de faire appel à des hommes nouveaux qui viendront encore accroître le nombre des bénéficiaires d'un statut exceptionnel. Il insiste, avec plusieurs de ses contemporains<sup>1</sup>, sur les inconvénients engendrés par une proportion excessive de privilégiés, c'est-à-dire d'une foule d'oisifs et d'exemptés fiscaux. Et il ajoute quelques réflexions d'ordre psychologique : un noble obtiendra de ses subordonnés plus d'obéissance et de « résignation » ; étant plus haut placé dès l'origine, il sera moins porté à dissimuler pour parvenir et donc plus facile à juger à l'avance ; enfin, une fois désigné, sa naissance le préservera mieux des ivresses qui menacent le roturier parvenu au faite des honneurs. Rien de tout cela

1. Notamment Cabrera, *op. cit.*, VI, 1, n. 620.

n'est bien neuf, mais sert à étayer la proposition que voici : «... l'utilité publique (car tel est le motif que l'on ne doit jamais perdre de vue, et non point celui de récompenser les services d'autrui, qui sont déjà suffisamment payés) demande que le noble soit préféré à l'humble non seulement à égalité de vertu (ce qui est à supposer), mais encore lorsque le premier l'emporte largement sur le second par la naissance et que le second l'emporte peu sur le premier par la vertu »<sup>1</sup>. Ce passage est caractéristique : il n'y est plus question de tenter la conciliation entre les deux conceptions ; malgré les atténuations de l'auteur, l'utilité publique est cette fois ouvertement en désaccord avec la justice, c'est-à-dire avec cette condition nécessaire de l'autre utilité publique dont nous parlent si volontiers les théologiens. La notion de juste choix s'avère donc aussi élastique que celle de juste loi ; une fois de plus, sous la pression des circonstances et des intérêts, le rationalisme sacrifie, au moins partiellement, sa prétention morale.

En conclusion de ces réflexions sur la noblesse on peut dire que du point de vue doctrinal la situation de la classe aristocratique est assez fautive. Héritière d'un idéal qui décline, fondée sur le principe de la séparation et de l'hérédité des fonctions, cette caste se trouve juridiquement mal à l'aise dans un monde qui s'est habitué à penser selon des normes différentes et qui se prépare à en tirer les conséquences naturelles. Elle symbolise parfaitement un des aspects traditionnels de la monarchie chrétienne, celui de la fidélité personnelle du vassal envers son prince, mais de plus en plus elle n'est qu'un symbole. Socialement elle ne conserve que ce que le pouvoir royal veut bien lui attribuer dans la répartition des faveurs et des charges. Doctrinalement elle fait figure d'anomalie dans le cadre du droit rationaliste, et donne lieu à une nouvelle exception dans l'application du moralisme juridique. Mais ce n'est pas la vieille morale féodale qui profite de cette déviation ; le bénéfice en est surtout promis aux tendances utilitaires qui se développent sous le couvert de la raison naturelle : le privilège

1. *Teatro crítico*, t. IV, disc. 2, § 9, n. 39, p. 48.

sera juste parce qu'il est utile à la Cité et cette victoire du pragmatisme social est une défaite pour l'esprit de l'ancienne Espagne.

### 3. *Les classes laborieuses et les métamorphoses de l'argent.*

Du travailleur en lui-même et d'abord du paysan, nos auteurs ne trouvent pas grand'chose à dire sinon, avec Aguado, que sa classe constitue la base de l'Etat auquel sa fonction est de fournir l'abondance. Il existe une idéologie paysanne aussi bien qu'une idéologie aristocratique et elles sont tournées l'une et l'autre vers une fin unique : organiser la société sur un plan hiérarchique et au moyen de sentiments simples et sains ; honorer le soldat qui défend la terre et le cultivateur qui la met en valeur. La conception médiévale correspond en effet à un stade de civilisation agricole.

Mais il est curieux de constater combien il est difficile de parler de la masse et de son idéal, sans aussitôt poser le problème fiscal et plus largement encore celui de l'argent. Car cette masse est malheureuse, écrasée d'impôts, et ne demande qu'à s'évader de sa condition. D'où un trouble profond dans le corps social, trouble matériel et psychologique. De sorte qu'en définitive, au delà de la morale paysanne, nous trouvons la morale économique, et au delà de celle-ci la morale publique en général. Nous disons bien morale, car (est-il besoin de le redire ?) ce ne sont pas des économistes ni des sociologues que nous examinons ici, mais seulement des théologiens ; nous chercherons donc exclusivement à déterminer les points de vue éthiques et juridiques qu'ils introduisent en ce domaine. Essayons en effet d'imaginer la préoccupation centrale de nos docteurs : il s'agit de défendre la société hiérarchique contre le plus grave de tous les désordres qui la menacent, celui qui vient de l'argent, parce que l'argent est l'un des moteurs les plus puissants de l'homme et surtout de cette masse de pauvres gens qui vivent à la lisière de la misère. Donc, si l'on veut que le corps social repose sur des bases saines et connaisse cette harmonie qui est nécessaire à la réalisation de sa fin supérieure, il faut avant tout préciser les règles qui doivent

présider au comportement de chacun en face de l'argent. Ces règles, il semble que nos auteurs les aient groupées en fait sous trois chefs principaux, que nous analyserons tour à tour : l'équilibre social et l'impôt, l'équilibre social et les profits, l'équilibre social et les mœurs.

Le problème de l'impôt engage d'une manière générale l'attitude du prince à l'égard de l'argent. Et notons-le immédiatement, cet argent a pour caractéristique d'être celui des sujets ; d'où un certain nombre d'obligations pour le monarque : la règle du bien commun gouverne en effet ce domaine. Les prélèvements opérés sur les vassaux ne peuvent être appliqués qu'à l'intérêt général, sauf pour cette part qui doit servir à entretenir autour de la personne royale un faste légitime et qui constitue au fond, selon le mot de Suarez, une sorte de salaire (*quasi stipendium*)<sup>1</sup>. Aguado insiste pour que le prince fasse soigneusement la différence entre ces deux secteurs ; car s'il a sur les sommes affectées à son usage un « droit de propriété », il ne dispose à l'égard des autres que d'un droit « d'administration suréminente »<sup>2</sup>. Or un administrateur doit gérer avec justice, c'est-à-dire ne taxer ceux qui lui ont confié leurs intérêts que dans le cas d'une nécessité absolue. Théoriquement, si l'impôt paraît mal fondé, les sujets « ont, en conscience, l'obligation de résister (au roi) avec vigueur, dès que l'injustice leur apparaît »<sup>3</sup>. Hâtons-nous d'ajouter que cette allusion à la tyrannie est de pure forme ; on ne voit pas qui constaterait le caractère abusif du prélèvement, et même en admettant que le Conseil de Castille, par exemple, ait l'indépendance de porter un tel jugement, nous savons avec certitude par tout ce qui a été dit de la condition du vassal, que ces protestations ne dépasseraient pas les limites de respectueuses remontrances fort éloignées de cette résistance vigoureuse dont se flatte le docteur Basilien. Le seul contrôle décisif serait ici comme ailleurs celui de tout ou partie des intéressés ; Suarez y avait bien songé, mais l'insuffisance extrême des garanties dans le système du droit

1. *De Legibus*, V, XV, 2.

2. *Política española*, II, 5, p. 300.

3. *Op. cit.*, II, 5, p. 301.

naturel l'avait conduit à abandonner une fois de plus au « libre-arbitre humain » une organisation qui permît au sujet de faire entendre sa voix ; le grand juriste avait estimé que cela devait être prévu par les clauses du pseudo-contrat débattu lors du transfert du pouvoir civil (mais quand ? et par qui ?) et renonçant à doter la personne d'un droit qui fût juridique autant que moral, il s'était réfugié derrière la formule de l'empirisme scolastique : *ex majori convenientia non potest colligi necessitas praecepti*<sup>1</sup>. Et certes ce n'était pas là où un Suarez s'était réservé que pouvaient se montrer plus affirmatifs un Aguado ou un Cabrera ; ils se gardent d'évoquer l'ancien rôle des Cortès, lesquelles ne sont pas réunies une seule fois pendant le règne de Ferdinand VI. Tous leurs espoirs, ils les mettent évidemment dans cette conscience royale, source de tout bien et de tout mal. « Ayant écouté toutes les raisons de part et d'autre, le prince doit se retirer au tribunal de sa conscience pour l'examen d'où sortira la décision utile, s'il est fait avec une intention droite... Dans ces conditions la voix et la résolution du monarque se font oracle divin et irréfragable »<sup>2</sup>. Cet acte de foi, et aussi de bon sens (puisque rien n'est efficace en dehors de la disposition intérieure du Souverain, sinon le poids des coutumes et la résistance passive de l'opinion) nous ramène sur le versant religieux dont les réflexions précédentes avaient paru nous éloigner.

Nos auteurs se chargent d'ailleurs surabondamment d'éclairer l'esprit du monarque, et nous ferons grâce au lecteur des fastidieuses recommandations qui lui sont prodiguées. On le souhaite économe, modeste dans ses goûts, et se sentant assez riche si ses sujets le sont<sup>3</sup>. On le défend contre l'avarice, mais surtout contre la prodigalité que si souvent les flatteurs entreprennent de déguiser en libéralité ; et ici il faut citer ce passage du testament de Charles II : « Que de ces subsides, rentes et patrimoine, ils ne dépendent ni ne gaspillent en grâces ou rentes volontaires un seul réal ; car cela ne se doit ni ne se peut, ces subsides

1. *De Legibus*, V, XVII, 3.

2. *Política española*, II, 5, p. 311.

3. Portocarrero, *op. cit.*, II, 8, p. 133.

étant le sang desdits vassaux et seule la défense et les affaires de Religion peuvent justifier l'incommodité qui leur est faite en ce domaine »<sup>1</sup>. Au surplus, l'impôt ne doit durer qu'aussi longtemps que persiste la cause accidentelle qui a légitimé son établissement, et en lui survivant il deviendrait tyrannique<sup>2</sup>. Mais il faut avouer que ce principe n'est guère que de pure forme, car chaque source de revenus, pour tout gouvernement, tend à devenir éternellement nécessaire au salut public ; les cas de suppression pure et simple, sans substitution détournée, n'abondent pas dans l'histoire financière. On essaye du moins de poser la règle générale de la modération des impôts, et nos docteurs soutiennent qu'il y a un parallélisme instructif entre le déclin de la puissance espagnole depuis Philippe II et l'accroissement des charges fiscales du royaume<sup>3</sup>. Portocarrero range les excès de cet ordre parmi les causes de la ruine des Empires<sup>4</sup>. Il ajoute d'ailleurs que l'un des grands abus réside autant dans le mode de perception que dans le taux : les publicains font preuve selon lui de la plus révoltante brutalité et l'on a vu des sujets émigrer plutôt que de s'y soumettre davantage<sup>5</sup>. Une modernisation des méthodes paraît donc être la conséquence logique de ces protestations ; aussi est-on d'autant plus surpris de voir Aguado, par antipathie pour tout ce qui vient du dehors et risque, par suite, de porter atteinte à l'intégrité de l'esprit national, s'insurger contre l'idée d'un emprunt aux doctrines appliquées ou proposées par des hommes comme Colbert, Vauban ou sir William Petty. « L'Espagne, dit-il, n'a pas besoin d'arithmétique politique pour le calcul des terres, des personnes, des travaux et des bénéfices, non plus que des systèmes ou projets d'établissements ou d'arbitrages de l'Angleterre, de la Hollande, de la Suède ou d'autres nations »<sup>6</sup>. En présence d'un tel texte on ne peut s'empêcher de constater l'aveuglement d'un théologien qui se dresse contre le recours

1. *Testament*, art. 49.

2. *Op. cit.*, art. 45.

3. *Política española*, II, 5, p. 325.

4. *Theatro monarchico*, III, 8.

5. *Op. cit.*, III, 9.

6. *Política española*, II, 5, p. 329.

à des procédés statistiques, véritablement inoffensifs, sous prétexte que les générations précédentes ont su s'en passer et que l'Espagne actuelle n'a pas à se mettre à la remorque de pays où règne l'hérésie !

Toutefois le problème central en matière d'impôt c'est celui de sa répartition entre les différentes classes sociales. La justice de la cause dans l'institution du tribut, la modération du taux, autant de questions qui ne soulevaient guère d'objection de principe dans les esprits de ce temps. Mais avec le mode de répartition tout l'équilibre social est en jeu. Une fois de plus voici surgir le conflit entre l'ordre hiérarchique qui sépare et l'ordre naturel qui égalise, entre le privilège de source humaine et la justice dont Aguado déclare non sans force « qu'elle naît non point de l'utilité comme le voudraient certains Gentils, mais de Dieu et de la nature, quoique le droit naturel se rapproche (*acerca*) de l'utilité »<sup>1</sup>. Or justice signifie ici proportionnalité et un docteur comme Suarez fait figurer la juste forme (*proportio*) au nombre des conditions requises pour la validité de l'impôt<sup>2</sup>. Nos auteurs ne l'ignorent pas, et notamment Aguado ; « que l'ensemble du royaume périclite, écrit ce dernier, et qu'en dépit des troubles et des misères la plus petite partie (serait-ce la partie supérieure de la monarchie) affiche un luxe ostentatoire, ce n'est pas là pour l'Espagne une conduite légitime, ni une pratique propre à de véritables Espagnols dont les biens sont mis en commun avec ceux du monarque en vue de l'utilité de tous »<sup>3</sup>. Appel à l'orgueil national et à l'esprit de charité chrétienne, grâce à quoi le Basilien, s'achemine vers l'idée de proportionnalité : « De même que le vassal en soi étant sujet ne peut jamais devenir esclave, de même la contribution naît des biens que possède la personne en raison de sa sujétion au pouvoir de juridiction du monarque »<sup>4</sup> : dès lors, là où les biens sont rares ou inexistants le tribut doit être faible ou nul. Les classes laborieuses doivent donc être épargnées

1. *Op. cit.*, II, 4, p. 184.

2. *De Legibus*, V, XVI, 1.

3. *Política española*, II, 5, p. 303.

4. *Op. cit.*, II, 5, p. 320.

autant que possible : « Selon nos lois, les laboureurs et gens de la campagne ne doivent être imposés qu'en minime quantité, car un pauvre paysan, homme de rude labeur, rend un grand service au public en s'appliquant chrétiennement à un semblable travail »<sup>1</sup>. Malheureusement cette aspiration vers la justice sociale se heurte, nous l'avons dit, au fait du privilège. En effet, il n'y a pas que l'absence de biens qui exempte de l'impôt, il y a aussi les immunités diverses soit ecclésiastiques, soit aristocratiques, qui peuvent protéger ; les clercs en raison de leur mission spirituelle, les nobles en échange de leur contribution militaire se trouvent ainsi excusés. En réalité pourtant, il en allait assez différemment : on sait que par exemple l'impôt des *lanzás* frappait depuis 1631 la haute noblesse en remplacement de ce service armé dont précisément les gens de qualité se désintéressaient souvent ; on sait aussi que depuis les *tercias reales* jusqu'aux *espolios* le clergé espagnol était loin d'être fiscalement improductif. Néanmoins il reste vrai que la plus lourde charge pesait sur le paysan et surtout sur le paysan castillan ; et, comme nos docteurs tiennent fortement aux privilèges, il semble que le dilemme qui déjà compliquait la question des offices se reforme à nouveau devant eux.

Seulement cette fois il existe une échappatoire, et Aguado s'en saisit habilement « En Espagne, déclare-t-il, les autres impôts doivent charger les négociants sur la base de leurs marchandises »<sup>2</sup>. Voilà, en effet, une catégorie sociale vers laquelle il est possible de se retourner, et cela non point tant pour une raison économique que pour une raison morale. Car le terme *negocio* recouvre pour Aguado une réalité antipathique qu'il ne faut pas confondre avec *comercio*, et peut-être est-ce par cette distinction et ses prolongements que nous pourrions pénétrer le plus profondément dans la conception sociale de notre auteur (qui, de tous ses confrères, est le plus explicite sur ce point).

Le commerce correspond au droit naturel de libre commu-

1. *Op. cit.*, II, 5, p. 327.

2. *Op. cit.*, II, 5, p. 326.

nication, et, par suite, ne saurait être aboli sans outrage à la raison et à la foi<sup>1</sup>. Il existe, en effet, selon une définition que le P. Aguado emprunte à Pline « une libre faculté des peuples de communiquer en vue de remédier à leurs nécessités »<sup>2</sup>. Mais cette fin trace des limites précises à l'activité des échanges, limites au delà desquelles se constitue le négoce : car celui-ci, au contraire, « a pour fin le lucre, puisque le seul objet des affaires de vente, de change, d'échange ou des rapports pécuniaires est le gain, non point le secours nécessaire ni l'exacte utilité de la nature ; or ces procédés laissent toujours place à un soupçon d'avarice, et il y a là une action dont les formes n'impliquent pas en soi l'honnêteté »<sup>3</sup>. Il en résulte que le négociant est justement entouré d'une atmosphère de méfiance, « étant donné que son avidité se distingue peu de celle du publicain, et il ne faut pas en proclamer l'innocence au nom du droit naturel et des gens, alors que tous ses avantages doivent être mesurés par les lois positives »<sup>4</sup>. Ce qui appelle quelques réflexions.

D'abord, sur le plan économique, ce jugement sévère à l'égard du négociant est en liaison avec toute une conception morale, directement inspirée, d'ailleurs, de la tradition catholique. S'il s'agit de réduire la vie commerciale à la satisfaction des besoins nécessaires, le fondement même de l'économie moderne est condamné, car il consiste indubitablement dans un effort incessant pour créer de nouveaux besoins et de nouveaux marchés. Sous l'angle d'Aguado, cet effort est malsain en ce qu'il tend à détruire l'ordre providentiel, et à lui substituer un ordre artificiel dans lequel la nature et le rythme des échanges ne sont plus à aucun degré nécessaires ; le Basilien rêve d'un monde qu'il sent lui échapper, où le standard de vie se tenant immuablement au niveau d'une décente médiocrité provinciale de ce temps, le courant d'affaires serait restreint à la circulation des produits qui dépasseraient ou n'atteindraient pas la quantité requise pour que chacun pût soutenir, selon son rang,

1. *Op. cit.*, II, 4, p. 211.

2. *Op. cit.*, II, 4, p. 208.

3. *Op. cit.*, II, 4, p. 213.

4. *Op. cit.*, II, 4, p. 214.

un tel genre d'existence. Aussi ne se montre-t-il pas partisan résolu de ces compagnies à charte, qui, quoiqu'elles représentent une formule économique déjà ancienne, ne permettent évidemment pas « d'éviter les monopoles par quoi l'on porte atteinte à la libre utilité et l'on viole les droits de ses propres vassaux »<sup>1</sup>. Il y a là une forme de privilège qu'il vaudrait mieux ne pas développer, ou, du moins, n'accorder que sous réserve de certaines conditions, qui sont « la présence d'une juste cause tirée du bien commun de la république, et la fixation d'un juste prix conforme au bien commun, dont il ne soit pas possible de se départir dans la vente des marchandises concédées au trafic exclusif de la compagnie. Car aucun commerce exclusif ne peut jamais être concédé à une compagnie au mépris de la commune utilité des vassaux »<sup>2</sup>. Nous n'insisterons pas sur les mérites de cette doctrine : ils sont évidents.

Marquons seulement ce qui dépasse ici les conclusions du strict droit naturel : en effet, que le commerce réponde uniquement à la nécessité de satisfaire avec modération les besoins naturels de l'homme — ou, plus philosophiquement, à la nécessité de satisfaire la nature en l'homme —, voilà une thèse tout à fait conforme à l'esprit du droit naturel. Mais il faut préciser aussitôt que, pour ce dernier, les besoins naturels dont il s'agit ne sont pas limités *a priori* : ils varient non seulement avec la situation sociale de l'intéressé, mais avec le siècle et l'état général de la civilisation ; le pragmatisme du système s'applique aussi dans ce domaine. Au contraire, Aguado entend stabiliser ces besoins au niveau qui avait été celui de l'ancienne civilisation espagnole ; il mobilise la doctrine au service d'une certaine conception sociale à laquelle il désire conférer une valeur absolue (au moins pour l'Espagne). Une fois de plus l'ordre providentiel se substitue à l'ordre naturel : la souplesse suarézienne perd son objet, car si elle n'exige pas l'évolution, tout au moins l'autorise-t-elle, tandis que dans la conception catholique et monarchiste le standard de vie de l'Espagne tradi-

1. *Op. cit.*, II, 4, p. 215.

2. *Op. cit.*, II, 4, p. 216.

tionnelle apparaît en somme comme fixé par un décret de la providence. D'autre part, il est piquant de constater par quel détour cette critique du négoce ou commerce injuste rejoint les positions de l'école libérale, alors sur le point de naître ; elle se dresse contre des barrières que les libéraux condamneront également, mais au nom d'une notion et d'une morale du profit qui sont aux antipodes de celles que les libéraux vont répandre.

« Ce n'est pas une maxime de bon gouvernement, dit Aguado, que de laisser les négociants s'enrichir au détriment du pays où ils font leurs affaires... ». Car toute l'indignation de notre docteur et du plus grand nombre de ses contemporains est tournée contre les marchands étrangers qui, selon eux, pillent l'Espagne ; mais sans examiner ce reproche bien connu (et que nous n'avons aucune compétence pour discuter), lisons la suite de la phrase précédente qui importe davantage à notre propos : « et ce n'est pas non plus (une maxime) catholique que de vouloir obtenir des gains illimités sans mesure déterminée »<sup>1</sup>, ou de vouloir « gagner sans mesure chaque fois qu'il est possible de vendre ou de traiter »<sup>2</sup>. A l'idée d'étranger succède immédiatement celle de non-catholique, d'hérétique ; et cette fois l'apologiste de la monarchie hispano-catholique a vu profondément juste : cette nouvelle morale économique qui se prépare à triompher et qui soutient la légitimité de gains, donc d'affaires, donc de production indéfinis, est essentiellement d'origine protestante et devait l'emporter d'abord dans des pays protestants. L'esprit du dehors, en l'introduisant, menace par elle directement tout l'édifice juridique et moral qui forme la base de la monarchie. Car elle brise la notion de juste prix et lui substitue celle d'un prix que détermine non plus la considération interne d'un travail à rémunérer en fonction d'un niveau de vie fixé à l'avance, mais la considération externe d'un marché variable et soumis à la concurrence d'ambitions illimitées : ce qui ouvre largement la porte aux brusques ascensions et aux chutes soudaines qui

1. *Op. cit.*, II, 4, p. 219.

2. *Op. cit.*, II, 4, p. 220.

bousculent l'ordonnance de la société hiérarchique, sacrifiant sans retour l'exigence de stabilité et d'hérédité que celle-ci porte en elle. Voilà au fond quelle est la responsabilité du négoce, préfiguration de l'esprit économique moderne ; à vrai dire l'organisation traditionnelle n'a pas de pire ennemi, et l'on comprend que le P. Aguado, avec un sûr instinct, cherche à détourner sur cette catégorie sociale le plus lourd des charges fiscales, défendant ainsi à la fois la hiérarchie et la justice.

Si l'on passe de la doctrine à la réalité, on voit que le problème de l'argent se présente sous un angle un peu différent, mais qui en fait traduit toujours le même malaise. Depuis longtemps déjà la littérature politique et morale comportait en Espagne un courant de protestations, assez rhétoriques d'ailleurs, contre l'amollissement, l'oisiveté et le déséquilibre général engendrés par un luxe d'origine étrangère<sup>1</sup>. Le vieil idéal de sobriété et d'héroïsme, qui devait être avant tout celui de la noblesse, mais dont toutes les classes étaient appelées à prendre leur part, s'effritait. Evidemment on ne saurait attribuer cette décadence, dont les premiers signes remontent au siècle d'or, à l'influence d'une civilisation industrielle encore insoupçonnée, ni même à celle d'un esprit mercantile de type anglo-saxon incompatible avec le laisser-aller dont il s'agit ici. Néanmoins il est permis de dire qu'une certaine atmosphère sociale s'élabore en Espagne qui sapel l'ancienne idéologie et favorise la pénétration de la nouvelle morale économique en développant le goût du luxe et de produits venus du monde protestant et libertin ; la pression du dehors trouve ici sa forme la plus voilée et aussi la plus efficace. Nos théologiens ne s'y trompent pas. Portocarrero prédit un désastre si l'on persévère dans cette voie. Quelle figure feraient les Espagnols d'aujourd'hui à côté des héros d'autrefois, gémit-il ; car « on ne saurait nier que la nation espagnole ait décliné, sinon entièrement quant au courage, du moins dans son intégrité physique, depuis que par inadvertance

1. Cf. Portocarrero, *op. cit.*, III, 10-11 et 17-21 ; Aguado, *op. cit.*, I, 5 ; Calderón, *op. cit.*, t. I, il. 27, etc...

et versatilité elle a admis des usages étrangers et s'est excessivement préoccupée de l'ornement de la personne »<sup>1</sup>. Et le cardinal d'évoquer cet heureux temps où un homme aurait rougi à l'idée de se couper la barbe... D'ailleurs ce sont les femmes qui portent dans ce domaine la plus grande responsabilité; pourtant « soyez bien sûres, mesdames, plaide Portocarrero, que nulle d'entre vous ne paraît laide à son mari... »<sup>2</sup>. Ces exhortations seraient risibles si l'auteur ne laissait entendre que le sort d'une civilisation admirée n'était liée à cette évolution des mœurs : « lorsqu'une nation ou un royaume abandonne son vêtement particulier, c'est le présage presque certain de sa ruine »<sup>3</sup>, car un tel événement signifie le triomphe de la prodigalité, de la vanité, de l'oisiveté et surtout de la redoutable versatilité. On en vient en effet « à se laisser séduire par la nouveauté, à mépriser ses propres biens et à désirer ceux de l'étranger »; ce qui engendre la confusion des classes que Dieu a séparées, dès l'instant où « le plébéien se met à user des mêmes objets que le noble »<sup>4</sup>. Voilà donc l'écueil le plus dangereux où menace de se briser la société hiérarchique : derrière le produit étranger s'infiltre le venin de mœurs nouvelles dont il semble que le P. Aguado ait décelé le principe immédiat, c'est-à-dire la nouvelle conception économique. Connaissiez, prêchent les théologiens, la fin que Dieu vous a assignée : il ne vous interdit pas de dépasser votre état, mais encore devez-vous respecter la nature et « ne pas vous affranchir de ce terme qui correspond à votre particulière disposition rationnelle »<sup>5</sup>.

Mais un sermon ne constitue pas à lui seul une barrière suffisante contre l'invasion. Il faut que le pouvoir s'en mêle et comprenne la valeur de ce qui est en jeu en l'occurrence. Il existe des moyens pour contraindre les travailleurs à ne pas abandonner leur profession : Cabrera souhaite que cet abandon soit prohibé par la loi sauf les cas de maladie,

1. *Theatro monarchico*, III, 19, p. 402.

2. *Op. cit.*, III, 18, p. 397.

3. *Op. cit.*, III, 21.

4. *Op. cit.*, III, 21, p. 410.

5. *Política española*, II, 4, p. 222.

enrôlement ou profession religieuse ; selon le même auteur on doit aussi encourager les meilleurs artisans (en leur permettant par exemple de porter des habits plus luxueux que ceux dont on devrait obliger leurs semblables à se revêtir)<sup>1</sup>. Bien entendu la réduction du nombre des fêtes est à l'ordre du jour<sup>2</sup>. Mais Feijóo va plus loin et au nom de l'utilité sociale recommande l'organisation de la profession héréditaire afin d'éviter cette déperdition de forces qui résulte d'un long apprentissage poursuivi en rupture des habitudes enfantines<sup>3</sup> ; cette fois encore le pragmatisme du bénédictin lui permet de confirmer les exigences de l'idée hiérarchique et l'on ne sait plus s'il s'agit d'organiser une société fondée sur la notion du plus haut rendement ou sur celle de la plus haute spiritualité. Avec Aguado, du moins, le doute n'est pas possible : il pousse le prince à ne pas faire en sorte que l'argent en tant que tel soit honoré dans l'Etat et se félicite de la règle qui ne permet pas à la noblesse la pratique du négoce, sous peine de dérogation<sup>4</sup> ; la vénalité des offices, si souvent discutée et rejetée, succombe naturellement à ce critère anti-ploutocratique : la doctrine qui demeurerait hésitante entre la justice et le privilège devient catégorique lorsque le problème est posé à nouveau entre la justice et l'argent, et Portocarrero déclare que la mise en vente des honneurs équivaldrait au total discrédit du mérite, qui « fait certes défaut à ceux qui se prévalent d'un moyen aussi infâme »<sup>5</sup> que l'argent.

Nous en avons sans doute assez dit pour qu'il soit permis de faire le point sur ces questions délicates : il semble que la solution proposée par nos auteurs et principalement par Aguado pour rendre compatible l'aisance des travailleurs

1. *Crisis política*, III, 6, n. 264.

Ajoutons ce passage caractéristique de Castillo : « C'est un désordre extrême de voir un artisan (comme je l'ai vu parfois) se montrer dans la rue avec le même éclat et le même luxe vestimentaires dont pourrait faire preuve un grand seigneur... Que (le prince) châtie l'un ou l'autre, et que le supplice de quelques-uns serve de leçon au plus grand nombre » (*op. cit.*, str. IV, flor. I, n. 108 et 112).

2. *Crisis política*, III, 6, n. 263.

3. *Teatro crítico*, t. VI, disc. 1 (*Paradojas políticas y morales*) parad. 7, p. 49-51.

4. *Política española*, II, 4, p. 214.

5. *Theatro monarchico*, III, 16, p. 386.

avec le maintien des privilèges consiste à reporter tout le poids de la fiscalité sur le négoce. Politiquement il y aurait lieu de discuter l'habileté d'une mesure qui chercherait à tirer de grands revenus d'un secteur économique aussi systématiquement découragé. Sous l'angle qui nous intéresse, il faut d'abord constater que l'économie inspirée par le droit naturel défend assez bien la société hiérarchique contre celle du libéralisme naissant ; entre les deux il y a toute la différence qui sépare l'ancienne et la nouvelle signification du terme nature, l'une intégrant les commandements d'un apriorisme moral, qui, dans ce cas, rejoint la tendance ascétique du système espagnol, l'autre intégrant ces aspirations par quoi l'homme manifeste son « impérialisme » et sa volonté de progrès et d'expansion. Néanmoins les mesures d'ordre social que nos théologiens préconisent pour juguler les ravages de l'esprit économique sont le signe d'une situation désespérée et l'on peut dès lors se demander si la résistance du moralisme au sein du droit naturel sera suffisante pour sauvegarder la liaison entre deux courants de pensée, le rationaliste et le mystique, qui par ailleurs nous semblent profondément (c'est-à-dire inconsciemment) antagonistes. Et tel paraît bien avoir été le sens de l'évolution ultérieure : peu à peu le mouvement de protestation contre l'oisiveté et le luxe apportés par le produit étranger s'est transformé en revendication d'une industrie nationale capable de fabriquer elle-même un produit analogue ; ce qui ne pouvait manquer d'offrir une excellente solution au problème de l'oisiveté, mais au prix de l'adhésion définitive de l'Espagne à un système d'idées qui consacrait la ruine de l'ancienne conception économique. En un mot l'organisation hiérarchique que nos docteurs croyaient naïvement édifier sur le roc inébranlable de la Foi allait s'effondrer sans retour, mais le rationalisme, tourné vers des réalités nouvelles, devait lui survivre et, si l'on ose dire, l'oublier.

\* \* \*

Peut-être maintenant pouvons-nous prendre une vue d'ensemble de cette notion d'ordre providentiel que nous

avons placée à la base de notre exposé du système espagnol. Elle correspond à un double réajustement de l'ordre naturel : réajustement par en-bas, dans la mesure où l'on force le droit naturel à s'accommoder d'une certaine structure de fait — et nous savons qu'il est assez empiriste pour aller loin dans la voie des accommodements — ; réajustement par en-haut, dans la mesure où toute la construction rationaliste est distendue par l'attraction de la fin surnaturelle collective. Or la seconde modification réagit sur la première en ce sens que la grâce confirme la nature en même temps qu'elle la dépasse ; et la nature, c'est ici le produit d'une adaptation difficile des principes éthico-juridiques (expression d'un humanisme modéré) à un idéal hiérarchique (expression, au moins partielle, de données sociologiques médiévales). En un mot, si l'on va au fond de la pensée de nos auteurs, il semble que le terme providence traduise le mouvement suivant : le catholicisme prend en charge et couvre de son autorité le droit naturel dans la proportion seulement où il se laisse engager d'abord dans l'aventure spirituelle du christianisme et ensuite dans l'aventure sociale de la vieille Espagne.

On dira sans doute qu'il n'y a aucun rapport nécessaire entre la volonté de respecter avant tout dans l'Etat les devoirs qui résultent de sa fin surnaturelle et cette volonté, aujourd'hui condamnée, de maintenir une hiérarchie sociale aussi rigide et même — d'un point de vue religieux — aussi inhumaine. Il est vrai, et l'on doit souligner qu'il ne s'agit là que d'une liaison de fait historique, et non d'une exigence doctrinale intrinsèque. On ne peut douter que le courant mystique de la philosophie sociale catholique ne soit susceptible de s'incarner, et même ne soit porté *per se* à s'incarner plus naturellement dans une société de structure toute différente. Mais nos théologiens n'ont pas su faire le partage entre l'enveloppe temporelle, qui risquait d'être compromettante pour le contenu et qui sans doute l'a été, et cette sève politico-religieuse qui aujourd'hui nous paraît si digne d'intérêt — au moins historique.

Et d'ailleurs, il ne faut pas méconnaître les correspondances et les prédispositions qui ont favorisé la liaison de

l'affirmation mystique et de l'organisation hiérarchique. Qu'une société situe les clercs à ce rang éminent qui est le leur dans le système espagnol, déjà la voilà rattachée à un type d'aménagement catholique ; et s'il paraît légitime de grouper dans un même cadre juridique toutes les activités qui participent à la fonction ecclésiastique, on doit avouer qu'il peut sembler naturel de recourir à des procédés analogues lorsqu'il s'agit des autres fonctions sociales. Certes il est permis de concevoir cette organisation fonctionnelle sur la base d'une multiplicité d'ordres équivalents et non plus hiérarchisés, mais l'Eglise n'avait aucune raison de vouloir bouleverser une structure qui était donnée par l'évolution historique, et qui lui conférait à elle-même une place d'honneur et une influence hors de pair. Enfin faut-il rappeler que le christianisme envisage la Cité temporelle moins en elle-même qu'en vue de la Cité mystique et que par suite une société qui favorise de tout son pouvoir la diffusion de la vérité évangélique dispose déjà à ses yeux d'un mérite incomparable ? Or telle était la société hiérarchique.

En réalité, il est permis de penser qu'entre cette société et le catholicisme aucun divorce ne menaçait d'éclater. Le drame est né de la présence d'un troisième élément dont nous venons de constater la puissance explosive : la philosophie naturelle. Au fond il n'y avait pas de correspondance absolue entre le rythme de vie qu'imposait la structure hiérarchique et le rythme de pensée engendré par la pénétration du rationalisme scolastique. Sans doute l'extrême souplesse de la construction, accrue encore par l'action particulière de Suarez, pouvait-elle lui permettre d'intégrer à peu près les données sociologiques de l'époque et cet accord — plus ou moins superficiel — aurait-il pu se prolonger fort longtemps sous la double protection du conservatisme religieux et du conservatisme social. Mais lorsque les doctrines de droit naturel, après un long séjour dans les têtes savantes de l'Europe septentrionale et protestante, revinrent frapper l'intelligence espagnole, elles retrouvèrent, malgré les altérations subies au cours de ce voyage, un cadre et des problèmes qui leur étaient familiers ; et projetant une lumière

nouvelle sur ces vieilles querelles scolaires, elles firent peu à peu mûrir des conséquences qui, dans l'ambiance raréfiée des *aulas* universitaires, n'eussent jamais cessé d'être virtuelles.

Or, et c'est par là qu'il faut conclure, les tenants de l'interprétation classique, c'est-à-dire les partisans de la conciliation à tout prix avec la société traditionnelle, refusèrent dédaigneusement la discussion (du moins avant qu'il fût trop tard, car on ne saurait oublier quelles brillantes passes d'armes représente une œuvre comme celle du P. Ceballos). Ils ne cherchèrent pas à maintenir le contact avec l'évolution de la pensée européenne et à combattre sur le terrain commun de la philosophie naturelle. Aucune distinction, aucun sens de la parenté profonde qui, au delà de la radicale opposition de ton, unissait pourtant les deux écoles. Sensibles seulement à la tournure d'esprit hétérodoxe qui régnait au-dehors et peu soucieux de faire le partage entre les données juridiques, héritage collectif de la pensée occidentale, et l'orientation anti-catholique qui leur était de plus en plus imprimée, ils s'efforcèrent de couper les ponts et de se retrancher derrière l'autorité de l'Eglise, qui, en sanctionnant leur interprétation, faisait reposer en définitive tout l'édifice sur la foi.

Manifestation d'un esprit borné et d'une certaine infériorité intellectuelle : incontestablement. Mais aussi peut-être, sentiment profond des dangers qui, malgré toutes les distinctions et toutes les habiletés, ne pourraient manquer de résulter, pour la politique mystique, de cette lutte à découvert dans le champ-clos du Droit rationaliste. Car s'ils lient aussi étroitement, sous le signe de l'orgueil national, le catholicisme, l'ordre établi et un droit naturel assagi et s'ils en font un seul bloc d'affirmations indissolubles, c'est probablement qu'ils éprouvent confusément combien il serait difficile de vouloir surmonter, sur le plan éthico-juridique, l'antagonisme d'une société tournée vers sa fin naturelle et d'une monarchie qu'ils voudraient suspendre tout entière à sa fin surnaturelle. L'héritage rationaliste est sans valeur pour eux dès l'instant qu'on leur propose de l'examiner, abstraction faite de sa superstructure religieuse, et plus

essentiel leur apparaît l'héritage mystique, qui n'est peut-être pas celui des plus authentiques juristes de l'ancienne Espagne, mais qui est à coup sûr celui de ses héros, de ses poètes et de ses saints.

Et ces réflexions, si elles traduisent fidèlement la vérité historique, donnent selon nous sa valeur psychologique à cette déclaration par laquelle le P. Aguado rejette une dernière fois le concours des docteurs étrangers : « car, dit-il, tout ce qu'il y a d'utile chez les auteurs précités, nos lois le contiennent, et aussi nos écrivains nationaux, qui suivent le prophète dans leurs discours (*Isaïe*, 8, 20) et s'appuient sur la raison naturelle sujette de la Foi (*Eccles.* 2) ; en vertu de quoi ils tiennent Dieu pour protecteur de leur gouvernement, sans se livrer à ces spécieux discours par lesquels certains veulent accommoder à leur guise la tournure des vicissitudes gouvernementales, ce qui est une vaine préoccupation. Sachant ce qui a été, on sait ce qui sera, et sachant ce que l'on fait, on sait ce que l'on devra faire ; vouloir savoir autre chose, c'est la pire des occupations : la plus haute science qu'ait pu atteindre un roi, et le roi le plus sage et le plus politique, ce fut que les pervers difficilement se corrigent et que le nombre des sots est infini. Si la foi se rallume au souvenir des événements passés et si nos lois sont appliquées selon Dieu, l'Espagne ressuscitera, bien qu'elle ait agonisé, sans craindre l'hostilité injuste des hérétiques »<sup>1</sup>.

---

1. *Política española*, II, 5, p. 329-330.

## Troisième Partie

---

### Conclusions

---

#### CHAPITRE V

#### *COUP D'ŒIL SUR L'AVENIR*

---

##### I. L'ÉVOLUTION DU SYSTÈME TRADITIONNEL

Nous voici arrivés au terme de cette trop sommaire enquête. Dans la première partie, nous nous sommes attachés à faire ressortir la cohérence et la portée de la construction éthico-juridique. Peut-être avons-nous pu aider le lecteur à comprendre comment le rationalisme scolastique, et plus particulièrement celui de Suarez, ne fut au fond qu'une étape, l'une des plus brillantes, dans la longue évolution de la pensée occidentale vers le naturalisme moderne. Dans la seconde partie, quoique décrivant un ensemble d'idées et de sentiments parfois passionnés, nous nous sommes tenus plus près de la réalité psychologique courante. Car en effet le système traditionnel n'est pas fait que d'affirmations mystiques ; il intègre aussi des vues juridiques de toutes sortes où l'on retrouve, avec la teinture de droit naturel indispensable au vrai théologien, des opinions diversement fondées, mais toujours inspirées par une ferme volonté de justifier l'ordre social et politique existant.

Si donc, laissant de côté les discussions techniques et les filiations souterraines, nous voulons définir d'un mot le panorama idéologique offert par l'Espagne des années 1750, il faut dire que nous sommes en présence d'un bloc hétérogène, mais où domine le matériau catholique : la religion se trouve alliée en fait à une structure sociale qui a prouvé dans le passé combien elle favorisait l'essor de la Foi chrétienne, et par ailleurs elle devient de plus en plus le point d'appui exclusif d'une interprétation traditionaliste du droit naturel ; elle est le seul élément résistant et toujours jeune dans une société qui vieillit. L'affaiblissement progressif d'un idéal de stabilité absolue, l'épuisement manifeste d'un aristotélisme sclérosé appellent un renouvellement des manières de vivre et des manières de penser. Le catholicisme s'efforce encore cependant de régénérer ces restes des temps héroïques, redoutant non sans raison de voir disparaître avec eux les conditions au moins temporaires d'une politique subordonnée à la Foi.

Or, malgré tout, la désintégration du système traditionnel allait se précipiter. Et pour conclure nous voudrions non pas certes faire le récit, mais indiquer en quelques mots les principales directions de ce mouvement qui déjà s'emparait de nombreux esprits espagnols. Nous l'étudierons à ses débuts, c'est-à-dire avant l'avènement de Charles III. Il semble que sur le plan doctrinal — auquel nous nous limiterons — il faille considérer surtout un gauchissement des idées philosophiques en général et, plus spécialement, une transformation des tendances morales.

Nous laisserons à de plus compétents le soin de décrire et la stagnation de l'aristotélisme universitaire et les attaques successives qui furent déclanchées contre l'Ecole. Nous redirons seulement que le génie créateur paraissait avoir définitivement déserté les *aulas* et que dans le domaine du droit naturel en particulier le développement régulier de la doctrine était à peu près complètement bloqué, soit par les impératifs religieux, soit par le conformisme social. Toutefois la pression des opinions qui de plus en plus régnaient au dehors ne pouvait manquer de se faire sentir, et il n'est pas sans intérêt de remarquer que l'influence de

Locke et du sensualisme contemporain fût précédée par celle de Gassendi qui inspira les attaques de Avendaño (*Dialogos filosóficos en defensa del atomismo*, 1716) et surtout celles de Mateo Zapata (*Ocaso de las formas aristotélicas*, 1745) : il semble en effet que l'esprit espagnol ait hésité de préférence entre trois courants philosophiques qui avaient pour trait commun de faire une large place au monde extérieur et à l'empirisme, tandis que le versant idéaliste et critique du cartésianisme lui laissait l'impression, comme à Gassendi lui-même, d'un jeu artificiel de l'intelligence<sup>1</sup>.

Quoi qu'il en soit de ces dispositions profondes, le débat se situait sur un terrain plus pratique : serait-il possible d'enlever à l'aristotélisme cette protection de fait dont il était gratifié par l'Eglise et de rendre ainsi aux recherches philosophiques, en dépit d'une école assoupie, l'élan qu'elles avaient eu au temps des grands docteurs ? Car il est clair que les esprits avertis n'attendent plus rien de la scolastique ; ils sont les derniers à concevoir ces affinités dont nous avons parlé entre l'ancien et le nouveau droit naturel. Aussi bien n'est-ce pas la doctrine politique et juridique qui les préoccupe : soit prudence, soit plutôt sincère attachement aux vues traditionnelles, ils s'en tiennent sur ce point aux solutions admises, et si en définitive ils finissent par en modifier sinon la lettre du moins l'esprit, ce sera sans dessein subversif et par la simple incidence politique de leurs tendances morales. Leur but conscient, c'est d'ouvrir la porte aux idées scientifiques qui s'emparent de l'Europe, c'est de diffuser et d'imiter Newton, c'est de participer au mouvement intellectuel dont le centre est non pas le *Club de l'entresol*, mais les sociétés savantes de Londres et de Paris. Or ici la conciliation avec Aristote apparaît impossible : entre la science moderne et l'ancienne, il faut choisir. D'où un effort tenace et multiforme pour surmonter les exclusives qui réservent l'arène philosophique de l'Espagne aux dialogues sans issue des thomistes, scotistes, suaristes, lullistes et autres sectaires. Tout un groupe de médecins, de

1. Cf. *Teatro crítico*, t. II, disc. 1 (*guerras filosóficas*), IX, 36, p. 23. Quant à Gassendi, cf. les *Cinquièmes objections* à Descartes.

physiciens demande l'aération de l'ambiance scientifique ; et nous ne pouvons oublier que, par cette porte ouverte, l'esprit nouveau en entier a fini par entrer.

Ce n'est pas que les novateurs n'eussent fait preuve de la plus grande circonspection. On sait les timides et progressives démarches de Feijóo pour accoutumer ses contemporains à l'idée du système de Copernic<sup>1</sup> ; on sait que le Padre Maestro ne se souciait pas de renier les formes aristotéliennes<sup>2</sup>. La seule prétention qui ose s'afficher est de n'accepter plus qu'une seule autorité en matière de doctrine : celle de l'Eglise ; tandis que les choses en étaient venues au point d'y ajouter celle du *Philosophe*. Cet état d'esprit s'exprime avec force et talent dans un ouvrage auquel il semble que l'on n'ait pas accordé l'estime dont il est digne, savoir le *Discurso sobre la aplicación de la Filosofía a los asuntos de religión para la juventud española* par le docteur Andrés Piquer<sup>3</sup>. Dès le prologue éclate la pensée directrice de l'auteur : « d'une part il est mauvais de fermer la porte à toute philosophie qui semble neuve, car ainsi on priverait le public d'une foule d'inventions et de découvertes utiles à la société humaine, soit quant au bon usage de la raison, soit quant aux commodités de la vie ; d'autre part, la licence philosophique et l'introduction de toutes sortes de systèmes philosophiques peut porter un grand préjudice à la religion, ce qui dans aucun cas ne saurait être admis »<sup>4</sup>. Les deux pôles sont parfaitement dégagés : revendication des méthodes nouvelles avec tous les avantages pratiques qui peuvent en résulter (et voici le courant utilitaire du XVIII<sup>e</sup> siècle : savoir mettre rationnellement en valeur la nature) et volonté absolue de ne pas pousser l'expérience dans un sens contraire aux prescriptions de la Foi. En un mot Piquer accepte avec joie toutes les servitudes intellectuelles que peut lui imposer la religion, mais il n'accepte qu'elles seules. Après quoi l'érudit valencien n'a pas de peine à

1. Cf. surtout *Cartas erúditas*, t. III (29 et 21) et t. IV (21).

2. *Teatro crítico*, t. II, disc. 1 (*guerras filosóficas*), II, 12, p. 7.

3. *Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de Religión para la juventud española*, por el Doctor Andrés Piquer, primera edición, segunda edición, Madrid, 1778 ; nous citerons cette dernière.

4. *Op. cit.*, Prologo.

démontrer que les Pères évitaient de se confiner dans quelque système que ce fût ; il rappelle opportunément que saint Augustin avait un penchant pour Platon et qu'il accusait Aristote de l'avoir fait verser dans l'erreur manichéenne<sup>1</sup>. « Les Pères, dit-il, qui défendirent la religion chrétienne avec un tel esprit de vérité et de sagesse, combattirent dans ce philosophe ses formes et ses célèbres principes sur l'Être naturel, sans craindre que leur ruine pût compromettre en rien le fondement des vérités, car elles tirent leur force de l'autorité de Dieu et non de celle des philosophes »<sup>2</sup>. L'Eglise s'est passée d'Aristote pendant des siècles, elle peut recommencer, bien que la déjà vieille conjonction du péripatétisme et de la théologie rende fort utile la connaissance du premier pour la compréhension de la seconde. Mais sous cette réserve, la seule attitude chrétienne c'est l'éclectisme, chaque système étant admis dans la mesure où il est de quelque profit et ne s'oppose pas à la révélation.

La conclusion pratique de cette œuvre lucide et érudite est conforme au prologue : il ne faut pas rejeter *a priori* les doctrines modernes et notamment les théories scientifiques sous prétexte que certains les ont interprétées dans un sens favorable au matérialisme. Car si, « pour entraver l'introduction de ces idées, on interdisait en général d'y recourir sous aucune forme, on causerait le plus grand préjudice à la société humaine à laquelle il importe beaucoup que les sciences naturelles soient cultivées et perfectionnées »<sup>3</sup>. Et la conséquence décisive ne tarde pas à suivre : « il vaudrait beaucoup mieux que le temps employé par la jeunesse à se remplir la tête de questions embrouillées et sans profit, fût occupé à lui faire connaître les systèmes de ces philosophes modernes et à lui montrer ce qu'on y trouve de profitable et d'inutile ; de la sorte elle se trouverait préparée à combattre les hérétiques, de quelque système qu'ils fussent »<sup>4</sup>.

Tel est le leit-motiv de ce groupe de savants-philosophes :

1. *Op. cit.*, IV, n. 19, p. 51.

2. *Op. cit.*, IV, n. 22, p. 56.

3. *Op. cit.*, Cor., 2, schol, n. 36, p. 91.

4. *Op. cit.*, Cor. 4, n. 39, p. 111.

faire place à la critique des nouvelles tendances, faire place à la science de la nature. Car si Piquer parle ainsi, le plus grand de ses confrères, Feijóo, ne parle pas autrement : « chez les autres nations, affirme-t-il, Aristote ne manque pas de défenseurs, mais ce sont des défenseurs rationnels, des défenseurs en connaissance de cause, qui bien instruits de ce qui concerne les systèmes opposés n'ignorent pas les points faibles par où peuvent attaquer les adversaires de Descartes et de Gassendi ; ils rendent la justice qui est due à la subtilité inventive du premier et à la solide perspicacité du second ; et d'autre part ils ouvrent librement le champ de la nature aux philosophes expérimentalistes qu'ils tiennent pour les vrais et même pour les seuls laboureurs de ce terrain si fertile »<sup>1</sup>. Et sur cette attitude, le Padre Maestro fonde également des projets détaillés de réforme universitaire qui tendent naturellement à la limitation des disputes scolastiques et au renouvellement des études physiques et médicales. Nous n'insisterons pas davantage, car il n'y a pas lieu de citer des textes qui sont bien connus<sup>2</sup>. Ce qui importe, c'est de noter la convergence des esprits éclairés pour lutter contre la primauté d'une école qui a failli à sa tâche et pour la désolidariser d'avec la religion. En fait l'Ancien régime ne survivra pas à cet effort : l'éclectisme d'un Piquer ou d'un Feijóo constitue précisément l'admission d'un ton nouveau dans le dialogue traditionnel et rien n'empêchera que des principes jusque là familiers, mais enfin délivrés des entraves du vieux style, ne développent leurs conséquences, dont il faudra bien apercevoir un jour quels dangers elles représentent pour l'idéal de la monarchie catholique.

Ce ton nouveau, au surplus, n'est pas circonscrit au domaine du conflit philosophique. Si le front principal de la guerre s'établit de préférence en face de l'Université dont il s'agit de forcer la porte, il existe aussi une zone en apparence pacifique mais où l'infiltration des tendances étrangères se poursuit sans relâche. Nous voulons parler du sec-

1. *Teatro crítico*, t. VII, disc. 13 (*lo que sobra y falta en la physica*), IX, 25, p. 349.

2. Cf. *Teatro crítico*, t. VII, disc. 12, 13 et 14 ; t. VIII, disc. 1, 2, 3 et 4.

teur de la morale pratique. Il est curieux de constater que cette prise à revers des lignes de défense officielles n'ait pas attiré l'attention plus souvent. On peut dire pourtant que si l'Espagne de Charles III présente des caractères si marqués, et notamment cet amour du redressement matériel et des choses économiques, elle le doit moins sans doute à la connaissance des systèmes philosophiques modernes ou à celle des dernières découvertes scientifiques, qu'à la pénétration dans le détail des pensées quotidiennes d'un tour d'esprit plus favorable aux préoccupations utilitaires. Et déjà la campagne moderniste d'un Piquer perdrait beaucoup de sa signification si, à côté du bon usage de la raison, elle ne plaiderait pas en faveur de commodités de la vie. Il faut donc que la transformation insensible des goûts ait précédé le bruyant débat intellectuel, lequel est engagé au nom de la science pure mais en vue de la science appliquée. Cherchons donc à situer les points de départ et d'arrivée de cette évolution morale.

On peut dire que la morale de l'Espagne classique est un stoïcisme rectifié selon les principes chrétiens. C'est là une idée courante et nous nous contenterons donc de l'illustrer par un emprunt au P. Garau. Ce jésuite donne en effet les stoïciens en modèle aux mondains, car ils voient nettement la direction véritable : assurer leur paix — leur olympe, dit Garau —. Seulement ils visent trop haut, « en voulant que dans cette vie un homme mortel et misérable parvienne à un état de félicité que l'on ne peut espérer que dans l'autre vie »<sup>1</sup>. « Homme, proclame le bon Père, je ne te veux pas insensible ; de glaise, oui, mais non de pierre. Seule la toute puissance de Dieu peut te rendre immortel et impassible »<sup>2</sup>. Il souhaite son lecteur moins surhumain, mais plus assuré : « je lui offre un Olympe où se retirer comme dans une région de repos, de tranquillité et de paix, pour que parmi les calamiteux contretemps de ce siècle et malgré tous les retours de la fortune... il obtienne le plus grand

1. *El Olimpo del sabio instruido de la naturaleza y segunda parte de las máximas políticas y morales...* XVIII, 10, p. 470.

2. *Op. cit.*, XVIII, 11, p. 472.

bonheur dont soit capable un vivant »<sup>1</sup>, où il puisse toujours respirer « un air pur, non point de la gloire, mais de la vertu, non point du ciel, mais de la raison »<sup>2</sup>.

De cet idéal « naturel », Feijóo nous offre une version très proche en apparence et pourtant fort nouvelle. C'est aussi un Olympe de tranquillité que nous propose le Bénédictin, et sans doute, consciemment, en vue de la même fin : satisfaire en nous la nature rationnelle par un comportement également rationnel. Seulement on est en droit de se demander si en fait il s'agit de la même raison dans les deux cas ; Garau aiguillonne l'orgueil humain afin que le dernier mot demeure à la volonté et que « le monarque de lui-même », acceptant la fonction qui lui revient selon l'ordre des choses, « en accord avec la providence divine, coopère volontiers aux desseins qu'elle exécute »<sup>3</sup>. Or Feijóo fait appel pour sa part à d'autres sentiments : il invoque moins l'orgueil que la commodité. Car le monde est à ses yeux rempli de mauvais calculateurs qui ne savent pas ménager leurs énergies. De toutes parts on ne voit que des imprudents qui, dédaignant les voies sûres, courent au-devant des risques. Et voilà le grand mot lâché, l'argument fondamental dont le Padre Maestro, peut-être à son insu, fera le refrain familial de sa prédication morale : le risque, la fatigue, le tracas. L'ambitieux est un esclave, l'avare est un martyr et l'auteur demande qu'on lui dise « quel plaisir sincère éprouvera un homme, s'il ne peut séparer ses goûts des risques qui en résultent ? »<sup>4</sup>. Au contraire la vertu abonde en convenances temporelles et assure la félicité là où le vice ne rapporte que des peines. Vue classique, dirait-on. Certes, mais le ton l'est-il encore dans un passage comme celui-ci : « O combien à meilleur marché reviendrait aux hypocrites le chemin de la vertu véritable plutôt que celui de la vertu feinte »<sup>5</sup>. La porte étroite n'est qu'une porte ; ensuite le chemin s'élargit<sup>6</sup>. Sans doute le changement est-il

1. *Op. cit.*, *Introducción*, p. II.

2. *Op. cit.*, XVIII, 11, p. 472.

3. *Op. cit.*, XVI, 14, p. 429.

4. *Teatro crítico*, t. I, disc. 2 (*virtud y vicio*), II, 12, p. 26.

5. *Op. cit.*, t. IV, disc. 1 (*virtud aparente*), II, 14, p. 8.

6. *Op. cit.*, t. I, disc. 2, VIII, 39, p. 41.

plus apparent que réel, plus marqué dans le style que dans la pensée. Toutefois la lettre que dicte Feijóo pour la sœur de l'un des moines de son ordre constitue un témoignage assez significatif. Il s'agit de détourner cette dame de l'état de mariage et de l'attirer en revanche vers l'état religieux ; or l'auteur engage le débat en ces termes : « laissant de côté l'importance de cet état (religieux) pour la réalisation de notre fin dernière, j'essaierai de te réduire par le chemin de l'inconvénient temporel » de l'état conjugal<sup>1</sup>. Et en effet le Padre Maestro ne laisse pas d'appliquer dans ce cas sa méthode habituelle. D'abord les soucis du mariage, qui sont la désaffection de l'époux et ces mille heurts de la vie à deux dont l'excellent moine nous brosse un tableau impitoyable. Certes nous voilà loin de cet optimisme officiel que nous constatons plus haut chez le cardinal Portocarrero et qui justifiait la condamnation du luxe féminin et des autres moyens superflus de séduction. Ajoutons d'ailleurs aux déboires conjugaux les déboires maternels, car, « pour tout dire d'un mot, si le cœur d'une mère de famille s'ouvrait à nous, il n'y aurait pas d'instant que nous ne le voyions traversé par l'épine de quelque souci pénétrant »<sup>2</sup>. Alors vient la contre-partie : « Tourne les yeux maintenant vers la retraite d'une religion, ne serait-ce que pour les reposer de la fatigue de contempler des objets si funestes. Que voici un spectacle différent. On ne peut nier qu'il n'y ait ici quelques travaux, mais si proportionnés à la faiblesse du sexe que la plus faible a trop de forces pour ce fardeau ... »<sup>3</sup>. Nous n'irons pas plus loin : il semble que l'évolution soit assez précise depuis sainte Thérèse, car quoique Feijóo nous affirme que ce point de vue, loin de contrarier, favorise, la vie spirituelle<sup>4</sup>, il reste que l'argument utilisé par l'auteur (avec succès, s'il faut l'en croire) est tiré des commodités purement temporelles du cloître. La morale du Padre Maestro, sous cet aspect, est une morale de fuite.

Il y a pourtant ceux qui ne fuient pas le risque, parce

1. *Op. cit.*, t. I, disc. 2, *Carta de un religioso a una hermana suya...*, p. 44.

2. *Op. cit.*, t. I, disc. 2, *Carta...*, p. 48.

3. *Op. cit.*, t. I, disc. 2, *Carta...*, p. 49.

4. *Op. cit.*, t. I, disc. 2, *Carta...*, p. 44.

qu'ils ne le connaissent pas. Ce n'est point tant chez eux vertu que manque de vice, ou comme Feijóo le dit si finement, « manque d'appétit »<sup>1</sup>. Car « vertus et vices ont une même origine, qui est le tempérament des sujets »<sup>2</sup>. Et cette idée féconde — mais féconde notamment en conséquences peu chrétiennes — commence à se répandre. Nous ne pouvons que renvoyer ici à la *Philosophia moral* du docteur Piquer<sup>3</sup> qui donne tout son relief à ce principe et conçoit l'éthique de chaque individu comme un effort constant pour redresser ou utiliser un tempérament dont il faut préalablement acquérir une connaissance exacte. Retenons seulement que la vie morale tiendra compte désormais de son infrastructure physique, évitant de ramener un comportement rationnel à l'effet pur et simple d'une suite d'opérations mentales.

Ainsi donc l'homme qui désire le repos et craint les fatigues de l'existence soumise aux passions, n'aura pas de chemin plus facile que celui des vertus, surtout s'il sait mettre à profit toutes les ressources de sa nature. Mais la paix cherchée dépend-elle de certaines conditions extérieures ? Feijóo nous répond « que la nature laissée à son génie se contente de peu »<sup>4</sup>, et il soutient que la fortune du pauvre est au moins aussi propice au bonheur que celle du riche. Thèse peu originale, mais qu'il faudrait se garder d'exagérer : ni grande richesse ni mendicité volontaire, car les heureux sont ceux qui « placés dans un milieu raisonnable jouissent de revenus moyens et peuvent passer la vie sans grand resserrement ni grand surmenage »<sup>5</sup>. Et plus profondément la félicité n'est que la simple adaptation du genre de vie au tempérament, de l'état au génie, sauf exception pour ce petit nombre de favorisés dont le génie s'adapte naturellement aux nécessités successives<sup>6</sup>. Notons d'ailleurs combien cette solution s'accorde mal avec le principe

1. *Op. cit.*, disc. 1 (*virtud aparente*), III, 26, p. 13.

2. *Op. cit.*, t. IV, disc. 1, III, 22, p. 11.

3. *Philosophía moral para la juventud española*, Madrid, 1755, Cf. prop. XVII.

4. *Op. cit.*, t. I, disc. 3 (*Humilde y alta fortuna*), VIII, 29, p. 69.

5. *Op. cit.*, t. I, disc. 3, X, 43, p. 77.

6. *Op. cit.*, t. I, disc. 3, XI, 49-50, p. 80-81.

de la stabilité sociale et avec le penchant de notre auteur pour l'hérédité des métiers<sup>1</sup>. Du moment que les fins individuelles ne sont plus déduites des exigences de l'ordre social mais de celles des tempéraments particuliers, ou bien les génies ordinaires pourront tendre vers un état différent de l'état paternel ou bien ils seront dans le cas de vivre malheureux. Si cette faveur pour l'hérédité est inspirée à Feijóo par son conformisme, il y a conflit latent entre sa morale et son milieu ; si elle résulte au contraire d'une vue réaliste de l'intérêt public, alors il y a conflit à ses yeux entre le bien de la société et le bonheur des personnalités quelque peu accusées.

Il est grand temps de nous résumer. Tel qu'on peut l'inférer d'un examen aussi sommaire, il semble que l'auteur du *Teatro crítico* manifeste un souci très sensible de l'utilité, ou selon son terme habituel, des convenances temporelles. Inconsciemment il donne le pas de plus en plus à un tel souci sur celui — supposé acquis — des convenances proprement spirituelles. A première vue, et sous réserve d'enquête plus approfondie, on peut donc dire que son œuvre constitue une étape remarquable sur la voie qui mènera nombre d'esprits espagnols à la morale des encyclopédistes. Il subsiste néanmoins que cette tendance utilitaire apparaît dans le cadre de la vie individuelle et s'étend moins volontiers à celui de la vie collective<sup>2</sup>.

Or l'esprit nouveau franchira rapidement cette étape, qui ne saurait rendre compte à elle seule des changements plus radicaux et des préoccupations de patriotisme actif qui caractériseront la future psychologie espagnole<sup>3</sup>.

Nous n'aurions rien à ajouter, n'était cet obscur disciple du P. Feijóo que fût le jésuite Codorniu<sup>4</sup>. On a scrupule à vrai dire de charger de quelque responsabilité les épaules

1. *Op. cit.*, t. VI, disc. 1 (*Paradoxas políticas y morales*), parad. 7, p. 49-51. Cf. *supra*, p. 223.

2. Le point de vue du Padre Maestro en ce domaine ne dépasse pas le niveau de l'individualisme. Sa conception patriotique qui mériterait grande attention n'est pas non plus des plus actives. Cf. t. III disc. 10 (*amor de la patria y pasión nacional*), VIII, 42, p. 282.

3. Cf. par exemple, Cadalso, *Cartas marruecas*.

4. Antonio Codorniu, *Indice de la filosofía moral, christiano-política, dirigido a los Nobles de nacimiento y espíritu*, Gérone, 1753.

de ce dévôt religieux, mais il semble pourtant que, bien a son insu sans doute, il ait été le véhicule de certaines nouveautés. En effet le dessein de son ouvrage est assez intéressant, car « il n'est autre que d'esquisser un homme qui sans donner lieu à de justes plaintes des respects humains satisfasse honorablement les (Respects) divins. Qui vive autant que possible dans le monde, comme font les poissons dans la mer sans que le sel des eaux leur fasse rien perdre de leur douceur... »<sup>1</sup>. Or cet homme est l'homme de bien, seul véritablement heureux ; et Codorniu le définit en ces termes : « vertueux, sage, noble, honorable et riche, car tout cela fait l'homme de bien tant sous l'angle chrétien que sous l'angle politique »<sup>2</sup>. Comme on le voit, l'écrivain catalan ne s'adresse pas aux foules.

Ce que nous devons noter, ce sont les conséquences de ce point de départ. Notre auteur, fort de sa définition, s'en prend, il va sans dire, aux stoïciens, et dans ces termes remarquables : « il faut distinguer et accorder à Sénèque et à toute la secte stoïcienne la valeur de leur raison s'il s'agit de la félicité monacale et proprement philosophique. Mais s'il s'agit, selon notre dessein, de la félicité politique, nous ne pouvons laisser d'adhérer à la sentence péripatéticienne... Si la (vie) stoïcienne est indépendante des hommes — surpassant en cela la péripatéticienne — par contre elle ne leur sert ni ne leur profite, car elle est des plus stériles et entièrement inutile au public. Au contraire, si la (vie) péripatéticienne ne peut s'affranchir de la dépendance, du moins est-elle féconde, et par cette utilité elle rachète ce défaut, marquant de gros avantages sur la stoïcienne »<sup>3</sup>. Voilà donc une franche apologie de la vie active et socialement efficace, au dépens de la vie contemplative et, comme dit Codorniu lui-même, monacale. Il est inutile d'indiquer les prolongements futurs que recevront de semblables idées.

Il est vrai que l'homme de bien étant « destiné à l'utilité et à l'ornement de la république, doit nécessaire-

1. *Op. cit.*, *prologo*.

2. *Op. cit.*, part. prim. V, p. 25.

3. *Op. cit.*, VI, p. 31.

ment être équipé et renforcé par des biens et des moyens qui lui permettent d'assister, de maintenir et même de développer, autant qu'il le pourra, la république »<sup>1</sup>. Sinon comment pourrait-il agir, et « qui ne voit la nécessité des biens temporels sous forme de revenus abondants et d'honneurs correspondants ? ... Comment connaîtrais-je la libéralité du véritable politique sans la généreuse et opportune concession de ses grâces ? Ou sa miséricorde sans les aumônes, unique soulagement et consolation des misérables ? Ou sa magnanimité sans la difficulté des entreprises et la splendeur des œuvres » ?<sup>2</sup> Codorniu greffe ainsi, non sans naïveté, l'idéal d'une noblesse éprise de magnificence sur une vue classique d'Aristote et de saint Thomas. Certes, ni l'utilitarisme bourgeois, ni l'utilitarisme aristocratique ne se soucient de porter atteinte aux cadres sociaux traditionnels. Il s'agit uniquement d'adapter l'image de l'homme de bien aux tendances nouvelles afin qu'il trouve ses aises dans une retraite sans souci ou dans un service rémunérateur.

Derrière tant de mouvements d'idées et tant de glissements des mœurs trouvera-t-on cependant, avant l'avènement de Charles III, des projets de réorganisation politique qui s'en inspirent résolument ? Il semble que la réponse soit affirmative, si du moins il peut suffire pour la fonder de ces *Apuntes sobre el bien y mal de España* que Miguel Antonio de la Gandra, leur auteur, data du 5 juillet 1759<sup>3</sup>. Le ton nouveau s'exprime dès le début par un appel passionnément patriotique : « Que pour entamer la lecture de ces *Apuntes* les lecteurs veuillent bien animer leur esprit de sentiments patriciens (*patricios*) et enflammer leur âme d'une ardeur nationale... »<sup>4</sup>. Pour sa part le rédacteur suit son propre conseil : « je n'ai d'autre patrie, d'autre milieu, d'autre chair, ni d'autre sang que l'Espagne, l'Espagne, l'Espagne ... »<sup>5</sup>. Ceci dit, il faut entreprendre la rénovation

1. *Ibid.*

2. *Op. cit.*, p. 32.

3. *Apuntes sobre...* Mss. Bib. Nac.

4. *Op. cit.*, p. 3.

5. *Op. cit.*, p. 4.

du pays car au fond une monarchie n'est qu'une machine qui se perfectionne peu à peu et qu'il faut parfois réviser<sup>1</sup>. Or, sur le plan économique d'abord, les rouages sont faussés : l'aristocratie ne joue plus son rôle traditionnel, elle abandonne la terre, se presse à la Cour, tandis que des guerres sans objet et un régime fiscal désuet ruinent le pays.

Malgré tant de conseils excellents, de Moncada à Zabala<sup>2</sup>, le royaume ne cesse de s'appauvrir depuis l'expulsion des Morisques<sup>3</sup> : son assez neuf encore dans le concert des voix politiques. Mais la pointe contre le commerce étranger est moins inattendue : « de toutes les productions de l'Espagne et de l'Amérique, il ne nous reste aujourd'hui, en résumé, que le vain et fastidieux honneur de tenir les nations occupées à nous servir, c'est-à-dire à nous sucer la substance des Indes et de l'Espagne »<sup>4</sup>.

En présence de cette situation, on doit tout réviser : « on fera des plans et des arrangements concernant l'économie de toute chose »<sup>5</sup>, car c'est un total redressement de l'esprit national dont il s'agit. Sans doute Aguado demande-t-il lui aussi un retour aux vertus passées ; mais si La Gandera les invoque à son tour, c'est en homme nouveau. Fidèle à l'esprit de son siècle, il songe avant tout à l'éducation : « le public a besoin de spectacles et le gouvernement doit en tirer parti »<sup>6</sup>. Pour cela il faut des œuvres qui « enseigneront insensiblement à tous les passages les plus intéressants de notre histoire et ainsi les esprits s'enflammeront sous un souffle héroïque et courageux... Que seront ces spectacles sinon des écoles d'héroïsme chrétien ? »<sup>7</sup>.

Quant à l'enseignement, « on écartera dans chaque faculté respectivement toutes ces questions abstraites, inutiles et superflues qui n'enseignent que des subtilités, qui font perdre du temps et qu'il importe aussi peu de savoir que d'ignorer du point de vue de l'intérêt de la république, de

1. *Op. cit.*, p. 28.

2. Sur les ouvrages de ces auteurs, cf. notre bibliographie, p. 263.

3. *Apuntes*, p. 27.

4. *Op. cit.*, p. 76.

5. *Op. cit.*, p. 95.

6. *Op. cit.*, p. 91.

7. *Ibid.*

l'avancement des sciences et du bénéfice de l'humanité »<sup>1</sup>. La leçon de Feijóo et de Piquer a produit son effet ; elle s'est même enrichie d'un ton de hardiesse qui conduit l'auteur jusqu'à réclamer une réduction du nombre des clercs<sup>2</sup>. Le livre se termine par un appel au législateur, à « ces esprits sublimes » que le ciel a créés pour de telles entreprises.

Mais si La Gandra témoigne de quelque audace, que dire de cet anonyme *Discurso politico que hace nuestra España en la decadencia del critico sistema en que se halla este año de 1759*<sup>3</sup> ? L'auteur de ce texte fait preuve d'une grande violence contre les anciennes dynasties qui commencèrent « par un Goth barbare » et finirent « avec un insensé » ; il n'épargne pas davantage la politique de la reine Elisabeth Farnèse. Suit un testament de l'Espagne<sup>4</sup>, amère bouffonnerie qui balaye tous les vieux respects ; celui de la justice (n. 2 « j'ordonne que la justice soit exilée de mes royaumes, à la demande de la foule des délinquants ») comme celui des lois (n. 10 ... « j'ordonne que s'y soumette exclusivement le misérable peuple à l'exclusion des grands, des riches et des puissants »). La satire se poursuit contre le décret d'expulsion des Mores et des Juifs, et s'attaque indirectement au providentialisme : « j'ordonne que les ports soient laissés dans l'état où les mit Dieu, car j'ai interdit que l'on contrarie la volonté divine » (n. 23). Il faut citer encore un passage qui annonce une longue querelle : « je laisse à mes héritiers de précieuses possessions que m'acquît un Gênois, en détrônant des empereurs et en asservissant des peuples sur lesquels je n'avais pas plus de droits qu'ils n'en avaient sur les miens, mais ayant consulté l'ambition et la force j'en fus approuvée ; et maintenant je déclare l'usurpation et le dol par quoi je possède de si vastes Empires, afin que soient satisfaites mes raisons et les justes plaintes que contre moi on élève... » (n. 24). Enfin vient un réquisitoire contre les clercs et notamment les jésuites, suivi

1. *Op. cit.*, p. 102.

2. *Op. cit.*, p. 118.

3. *Discurso político*, Mss. Bib. Nac.

4. *Testamento de España*, Mss. Bib. Nac.

du conseil « que soient brûlées publiquement les imprimeries, pour que se perpétue l'ignorance, mère de l'obéissance... ».

Cette fois l'avant-garde des tendances ennemies de l'ancien régime a définitivement ouvert la brèche dans la muraille protectrice. La structure hiérarchique, la forme traditionnelle du droit naturel, l'idéal politico-religieux, ces trois piliers de l'ordre monarchique, sont directement attaqués. Malgré les deux polices temporelle et spirituelle, l'issue de la lutte n'est guère douteuse. Quand moins de vingt ans plus tard le P. Ceballos jettera son éloquent cri d'alarme, la cause de la vieille Espagne sera déjà perdue. Une Espagne nouvelle cherchera déjà à fixer son destin sous le signe d'une nouvelle philosophie politique.

## II. L'ÉVOLUTION DU DROIT NATUREL

Tandis que le système monarchico-catholique se désagrège peu à peu et laisse dans la société espagnole un vide qui demande à être comblé par des apports idéologiques nouveaux, pendant ce temps dans le reste de l'Europe — et particulièrement dans l'Europe protestante — la doctrine du droit naturel, jadis cultivée avec éclat par les maîtres de la philosophie ibérique, parvient à maturité. Depuis Suarez la construction éthico-juridique semblait abandonnée par les forces créatrices de la pensée catholique : la longue stagnation que représente le *xvii<sup>e</sup>* siècle pour les idées politiques dans des monarchies comme la France et l'Espagne, avait été extrêmement défavorable à la continuation de l'effort magnifique entrepris par les docteurs des pays latins. Les vues théocratiques, mêlées d'appels au conformisme et à la résignation, les tendances absolutistes, avaient alors occupé le devant de la scène intellectuelle. De Quevedo à Bossuet des réflexions nouvelles s'étaient imposées, à la fois plus sensibles aux exigences du Ciel et plus soucieuses des contingences terrestres. L'ancien droit naturel en avait paru totalement imprégné : les affirmations rationalistes, d'abord simplement combinées avec les affirmations religieuses, finissaient par être comme étouffées sous le revêtement surnaturel. Aux yeux des contemporains de

Locke, l'œuvre des grands théologiens du xvi<sup>e</sup> siècle était voilée par les *Politiques tirées de l'écriture sainte*, et les audaces d'un Mariana ne servaient plus qu'à éveiller les méfiances du pouvoir civil contre la compagnie de Jésus. On savait seulement que la défense de l'absolutisme au nom du droit divin n'avait pas toujours été la règle. « On n'avait jamais entendu parler de rien de semblable, constate l'auteur des *Deux traités de gouvernement*, avant que ce grand mystère eût été révélé par la théologie de ce dernier siècle »<sup>1</sup>.

Il était donc naturel que la poursuite des recherches éthico-juridiques revînt à des esprits étrangers ou hostiles au catholicisme, puisque celui-ci semblait devenir la pierre d'angle d'une doctrine qui donnait la préférence à l'exhortation sur l'argumentation et se déclarait ennemie de toute nouveauté. Plus profondément, comme cette évolution de la pensée catholique était déterminée dans une large mesure par l'évolution politique des sociétés correspondantes vers l'absolutisme, il fallait que la renaissance du droit naturel eût lieu dans des pays traditionnellement ou récemment attachés à des formules plus modérées de gouvernement, ce qui était le cas des Pays-Bas ou de l'Angleterre d'après 1688. Et ainsi devait débiter l'histoire de l'école septentrionale du droit naturel qui de Grotius à Rousseau, en passant par Locke et Wolff, prendra la suite de l'école méridionale — en la méconnaissant le plus souvent.

Mais avant de marquer rapidement ce qui fait la liaison et ce qui constitue l'écart entre les deux mouvements, nous devons répondre à une objection préalable. On dira, et non sans raison, que les tendances qui commencent à prévaloir en Espagne vers le milieu du xviii<sup>e</sup> siècle ne portent guère les esprits de la péninsule vers l'aspect « jusnaturaliste » de la philosophie sociale moderne ; il semble bien plutôt que triomphe le courant purement utilitaire, représenté notamment par Helvétius, et qui s'efforce de rejeter toute métaphysique naturelle au profit d'une doctrine matérialiste et d'une politique de l'intérêt collectif. En

1. John Locke, in *Deux traités de gouvernement*, cité par P. Hazard, in *La crise de la conscience européenne*, t. II, p. 65.

effet, du pragmatisme individualiste de Feijóo au pragmatisme social de Miguel Antonio de la Gándara il est permis de penser que les docteurs espagnols s'acheminent de préférence vers ces positions dont l'auteur de l'*Esprit* a donné la formule : « un homme est juste, lorsque toutes ses actions tendent au bien public »<sup>1</sup>. Ou bien : « on doit (...) regarder les actions comme indifférentes en elles-mêmes ; sentir que c'est au besoin de l'Etat à déterminer celles qui sont dignes d'estime ou de mépris »<sup>2</sup>. Certes, les écrivains que nous avons mentionnés sont encore fort éloignés d'admettre de semblables thèses ; mais ces dernières constituent l'aboutissement logique des tendances qu'ils adoptent : du composé justice-utilité, qui caractérise la théorie scolastique, le second terme subsiste seul, car le premier est délibérément placé dans la dépendance du second, c'est-à-dire devient inexistant au regard du droit naturel rationaliste. C'est la victoire définitive de l'empirisme pur (débarrassé de tout conformisme) sur le dogmatisme théologique. Le courant réaliste, qui, aux siècles précédents, s'était affirmé au profit du tyran ou du despote dans l'œuvre de Machiavel ou de Hobbes, brise enfin les obstacles métaphysiques que les docteurs ont suscités pour le contenir et s'exprime cette fois dans toute sa force au profit de la collectivité elle-même. On ne saurait nier d'ailleurs que la scolastique n'ait préparé les voies à cette liquidation du droit naturel par la part considérable qu'elle a faite aux solutions empiriques ; et d'autre part il est clair que les positions des matérialistes français du XVIII<sup>e</sup> siècle annoncent déjà celles qui sont à l'honneur dans certaines sociétés contemporaines. Il s'agit donc ici de tout un enchaînement d'idées dont l'étude ne manquerait pas de se révéler féconde.

Toutefois, à l'époque qui nous intéresse, c'est bien plutôt vers une renaissance du rationalisme éthico-juridique que s'orientent les esprits formés selon les normes scolastiques. Evolution en profondeur qui n'exclut pas, à la surface de la vie intellectuelle, une vive protestation contre un étroit traditionalisme, dangereusement allié à la foi et dont le

1. *De l'esprit*, disc. II, VI, p. 57.

2. *Op. cit.*, disc. II, XVII, p. 124.

vieux droit naturel se trouvait pénétré, ni un goût prononcé pour le rajeunissement et l'efficacité des institutions. Mais au fond cet appel au mouvement et au rendement, si nettement perceptible chez certains serviteurs de Charles III et de son successeur, n'est que le premier stade d'un bouleversement plus complet qui va briser le cadre d'un utilitarisme encore aristocratique et marquer le triomphe d'une idéologie issue du droit naturel : celle-ci pouvait seule fournir aux peuples les principes et les sentiments capables d'alimenter leur ferveur révolutionnaire. Ce n'est qu'après l'avènement des masses à la conscience nationale — ou, plus tard, à la conscience de classe — que les tendances pragmatistes pourront vraiment fructifier et déterminer la formation de cette morale relativiste, ennemie du droit naturel, dont Helvétius avait donné la formule.

Bornons donc nos regards à une comparaison extrêmement sommaire des deux rationalismes, celui du <sup>xvii</sup>e siècle et celui du <sup>xviii</sup>e. En ce qui concerne ce dernier, nous aurons recours à des textes qui furent très répandus et qui en expriment l'aspect le plus évolué.

C'est ainsi qu'il peut paraître instructif de confronter avec la philosophie naturelle de Suarez celle que C.F. Volney résuma sous une forme volontairement élémentaire dans sa *Loi naturelle ou catéchisme du citoyen français*, publiée en 1793<sup>1</sup>. Du jésuite à l'idéologue, du docteur qui écrit pour les doctes jusqu'au vulgarisateur qui s'adresse à la foule révolutionnaire, l'écart n'est point considérable et la filiation inconsciente n'est pas douteuse. On se souvient en effet que pour l'auteur scolastique il existe un ordre de la nature immuable et rationnel, dont nous avons reconnu que Dieu — du moins sous l'angle de la raison naturelle — n'est que le symbole traditionnel. Et cet ordre se traduit, dans le détail de la création, par le réseau compliqué des qualités intrinsèques qui s'attachent aux choses, aux êtres et aux

1. Nous citerons néanmoins l'édition définitive, qui fait partie des *Œuvres complètes* de Volney, 1826 et dont le texte est plus développé. Celle-ci porte le titre suivant : *La loi naturelle ou principes physiques de la morale, déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers*. Nos références renvoient à l'édition critique publiée en 1934 par M. Gaston Martin.

actes. L'esprit humain perçoit presque immédiatement ce qu'il importe qu'il connaisse de ces qualités pour pouvoir se conduire raisonnablement au milieu du monde créé — c'est-à-dire pour pouvoir satisfaire en lui sa nature d'être rationnel. Bref, toute la vie morale de l'homme est régie par un ensemble de prédéterminations auxquelles il a le devoir de se conformer. Or si maintenant nous cherchons la pensée de Volney sur ce point, nous trouvons la réponse suivante : la loi naturelle est « l'ordre régulier et constant des faits, par lequel Dieu régit l'univers ; ordre que sa sagesse présente aux sens et à la raison des hommes, pour servir à leurs actions de règle égale et commune, et pour les guider, sans distinction de pays ni de secte, vers la perfection et le bonheur »<sup>1</sup>. On ne voit pas ce qui dans ce texte aurait pu choquer un Suarez : l'allusion aux sens n'eût pas déplu à un aristotélicien, et le terme de secte — qui recouvre une intention agressive à l'égard du catholicisme — nous rappelle opportunément que les scolastiques n'avaient pas attendu Grotius pour laïciser le droit naturel. D'ailleurs Volney, parmi d'autres précisions, nous apporte celle-ci où l'on retrouve l'essentiel de la doctrine classique : la loi naturelle a pour caractère « d'être inhérente à l'existence des choses, par conséquent d'être primitive et antérieure à toute autre loi ; en sorte que toutes celles qu'ont reçues les hommes n'en sont que des imitations, dont la perfection se mesure sur leur ressemblance avec ce modèle primordial »<sup>2</sup>. Ce passage nous montre que pour le philosophe du XVIII<sup>e</sup> siècle la loi demeure fondée sur les qualités intrinsèques de la nature créée. Il est vrai que le rapport de l'ordre légal positif à l'ordre légal naturel ne semble plus conçu comme un simple rapport de subordination et d'interprétation, mais bien comme un rapport d'identification : ce qui suppose que la loi « primordiale » peut et doit s'appliquer directement aux faits concrets ; il suffit de la reproduire fidèlement. Progrès du rationalisme, sur lequel nous reviendrons.

Pour nous en tenir au domaine proprement philosophique,

1. Edit. Gaston Martin, p. 96.

2. *Op. cit.*, p. 98.

reconnaissons que Volney nous propose une vue qui nous éloigne sensiblement de Suarez. Il nie, en effet, que la loi naturelle soit gravée dans le cœur de tous les hommes et leur soit perceptible sans effort ; car, « quoique simple dans ses bases, elle forme dans ses développements et ses conséquences un ensemble compliqué qui exige la connaissance de beaucoup de faits et toute la sagacité du raisonnement... (de sorte) que les hommes nés ignorants et vivant distraits, ne l'ont connue jusqu'à nos jours que superficiellement »<sup>1</sup>. Voici un thème qui se rattache à une conception toute moderne de l'effort intellectuel : il y a en effet des préjugés qui entravent la pensée depuis des siècles et qui corrompent la morale naturelle ; la première tâche doit donc consister à les rejeter hors de l'esprit. Ce qui signifie, comme on s'en doute, que le catholicisme, prépondérant en fait dans le système traditionnel, a constitué entre l'intelligence humaine et les pures vérités rationnelles une sorte d'écran mystique, formé de notions troubles ou absurdes qu'il faut éliminer sans retard. Condamnation qui frappe à la fois et le droit naturel classique, envers lequel Volney, sans le savoir, a pourtant contracté une dette considérable, et l'interprétation théocratique que le <sup>xvii</sup>e siècle a donnée de ce droit, au mépris, nous l'avons vu, de sa tendance profonde. Or, continue notre philosophe, ces préjugés n'ont pu s'enraciner comme ils l'ont fait qu'à la faveur d'une ignorance généralisée. D'où cette vue fondamentale que l'homme doit avant tout apprendre à conduire sa raison et pour cela s'instruire. Alors il pourra reconnaître et refouler le mythe, observer les effets et les causes, enregistrer les constantes et ainsi dégager avec sécurité les « immuables notions de la raison naturelle »<sup>2</sup>. Que le théologien désormais cède la place au savant : l'étude de la loi naturelle forme l'objet d'une « science exacte »<sup>3</sup>.

Il semble donc qu'une étape décisive ait été franchie de la sorte : au lieu que l'esprit soit, comme chez les scolastiques, invité à se situer lui-même par rapport à toute une

1. *Op. cit.*, p. 105.

2. *Op. cit.*, p. 104.

3. *Op. cit.*, p. 106.

hiérarchie d'essences prédéterminées, voici qu'il est chargé maintenant d'une mission beaucoup plus active afin de déterminer par une enquête méthodique cette loi dont on prétendait jadis qu'il pouvait l'appréhender sans observations scientifiques. La révolution cartésienne n'a pas été vaine. Néanmoins cette position n'est pas, au fond, d'une grande portée. Car il est bien certain que Volney, pour tant qu'il prétende retrouver empiriquement ce que la scolastique nous offre dogmatiquement, n'échappe pas à si bon compte au dogmatisme moral : dès le début il a posé l'existence de cette vérité naturelle absolue, de sorte qu'il ne détermine, pratiquement, que des notions déjà prédéterminées de son propre aveu et qui ne diffèrent qu'à peine des notions produites dogmatiquement. Paralogisme fréquent chez les rationalistes et qui ne saurait masquer à nos yeux la singulière continuité des attitudes et des conclusions essentielles.

Au surplus, toute la morale nouvelle ne tient pas dans cette volonté de convertir l'éthique en science exacte. Volney repousse l'aspect rousseauiste de la pensée de son siècle ; or peut-être celui-ci est-il le plus fécond. Et tandis que l'auteur de la *Loi naturelle* marque sa défiance à l'égard de l'instinct<sup>1</sup> et développe ses prémisses rationalistes dans le sens d'une morale personnelle utilitaire, Jean-Jacques, au contraire, se tient à certains égards plus près de la conception scolastique en représentant l'action de la lumière naturelle comme une sorte d'illumination dont le sujet se borne à réunir les conditions nécessaires et en sauvegardant le caractère immédiat, antérieur à tout discours et à toute réflexion pragmatiste, des préceptes de la loi naturelle. Or, sur le plan social où nous allons nous placer maintenant, c'est Rousseau qui nous permettra les comparaisons les plus suggestives.

On nous dispensera d'exposer les vues célèbres de ce philosophe sur l'état de nature. On sait qu'il se sépare à la fois des scolastiques pour lesquels l'homme est inconcevable en

1. « Par instinct l'on n'entend que ce sentiment aveugle qui porte indistinctement vers tout ce qui flatte les sens » (*op. cit.*, p. 105).

dehors de la société et de beaucoup de ses contemporains qui pensent, avec Volney, par exemple, que le sauvage n'est « qu'une bête méchante et féroce » et, au surplus, le plus esclave des êtres. Ce n'est pas cependant que, pour Rousseau, ce fameux état naturel soit beaucoup plus qu'une simple hypothèse logique, très comparable à celle dont font usage si fréquemment les scolastiques lorsqu'ils parlent de contrat social : il faut assigner un point de départ à la formation de l'homme social. Ce n'est pas davantage que l'auteur de l'*Emile* soit, comme on l'a souvent répété, un penseur anti-social : il s'agit de reconnaître les avantages de la personne dans l'état naturel afin de dégager les fondements d'une société juste, c'est-à-dire capable de transposer ces avantages dans le cadre collectif en substituant aux droits naturels des droits civils. Or ici, précisément, nous rencontrons ce qui est, semble-t-il, l'apport décisif de Rousseau à la construction éthico-juridique. Très sommairement, on peut distinguer à cet égard deux idées essentielles.

D'abord — et cet aspect du problème est bien connu — s'il est vrai que l'homme ne s'engage dans les liens sociaux que par un acte libre et non point absolument nécessaire de sa volonté, si le choix demeure possible en théorie non seulement entre telle ou telle société mais entre la société en soi et l'isolement, il en résulte que le groupe formé dans cette ambiance philosophique sera une simple juxtaposition d'individus. Ainsi disparaît la notion scolastique de communauté organique selon laquelle les participants sont rassemblés au service d'un bien commun qui dépasse chacun d'eux mais qui conditionne pourtant l'accomplissement de plusieurs de leurs fonctions personnelles ; au contraire, dans la conception nouvelle, le membre du groupe est mû surtout par le désir de faire respecter ses droits, de sorte qu'il demande à la société non pas tant les moyens positifs de son perfectionnement particulier que la garantie efficace, par l'autorité politique, de la liberté civile que lui assure le pacte social en échange de l'aliénation de son indépendance naturelle. Ce système, que l'on appelle parfois aujourd'hui un atomisme, substitue donc à une communauté constituée par des hommes essentiellement complémentaires un corps

d'individus qui pourraient — du moins en principe — se passer les uns des autres, et qui ne sont reliés juridiquement que par leur soumission volontaire à une même loi abstraite (celle qui assure le maintien d'un état civil légitime).

Or, et tel est le second aspect de l'apport rousseauiste, cet individualisme radical ne peut s'expliquer que si l'on pense à la véritable condition de tant de sociétés d'ancien régime, toujours prêtes, pourtant, à invoquer en leur faveur le prestige de la doctrine classique. Le XVIII<sup>e</sup> siècle a couru d'abord à la défense de la personne humaine, parce que cette personne était profondément menacée ; et s'il a peut-être passé la mesure, c'est que la philosophie qui précédait la sienne s'était montrée incapable de la faire respecter. Pour reprendre la terminologie proposée par M. Gurvitch, on doit avouer que cet appel au droit de coordination eût sans doute été évité, si l'ancienne école du droit naturel avait su élaborer fortement un droit d'intégration cohérent, au lieu d'ouvrir la porte, par excès de souplesse réaliste, au droit de subordination engendré dans les monarchies chrétiennes. Quoi qu'il en soit, Rousseau a pris la tête de cette réaction en faveur de l'individu. Ce « Newton de la morale » comme disait Kant, a donné la secousse décisive à la philosophie sociale. Conservant le cadre abstrait du droit naturel, il en renouvelle le contenu par un appel à l'instinct. A la connaissance intellectuelle d'une loi naturelle systématisée et aux mille articulations subtiles, il substitue une expérience morale, intérieure à la conscience personnelle, et qui propose surtout à la réflexion des intuitions et des élans sentimentaux. Dès lors, s'il est encore possible de formuler en termes généraux une morale et une religion naturelles, du moins ne doit-on pas oublier que de telles affirmations doctrinales prennent leur source authentique dans des mouvements de la sensibilité plutôt que dans des actes de la raison. Infiltration du préromantisme dans le droit naturel, dont l'ancien fondement objectif est ainsi remplacé par un fondement qui tend à devenir subjectif. Cette transformation est d'une portée incalculable : la conscience autonome de la personne humaine, source de tout droit, axe de toute vie sociale légitime, va constituer le véritable

souverain. Juge sans appel, pour juger elle doit d'abord être libre ; sa liberté lui est à ce point essentielle qu'elle ne saurait l'aliéner sans se détruire elle-même. De sorte que la classique thèse scolastique, si favorable à l'empirisme, se trouve absolument condamnée : un homme n'a plus le droit de se donner un maître ni une société un despote. Le contrat social ne peut autoriser la communauté à signer selon les circonstances un quelconque contrat politique ; comme l'a remarqué M. Recasens Siches<sup>1</sup>, il a désormais un caractère normatif : il impose nécessairement une forme de gouvernement selon laquelle la jouissance des droits naturels ne puisse être échangée que contre la jouissance des droits civils. Or celle-ci ne sera effective que si le peuple est régi par une loi digne de ce nom, ce qui signifie une loi émanée de la volonté générale, dictée et ratifiée par la conscience de chacun. Bref la démocratie, dont certains scolastiques disaient déjà qu'elle est le régime naturel, devient également le régime nécessaire, le seul qui soit moral et conforme à une juste notion de l'homme. La tyrannie commence là où cesse la démocratie.

Il est à peine besoin de souligner l'importance de l'étape ainsi franchie : le rationalisme (fondé cette fois sur l'instinct irrationnel plutôt que sur la connaissance, selon une démarche dont la morale pratique de Kant donnera bientôt la formule philosophique définitive) annexe une zone juridique abandonnée autrefois à l'empirisme par la doctrine scolastique. Cette dernière accordait à l'être rationnel un droit naturel (n'être gouverné que selon les lois de la justice) auquel correspondait théoriquement une obligation naturelle du pouvoir. Maintenant le droit naturel doit être nécessairement confirmé par un droit civil (n'être gouverné que selon des lois dont la conscience aura été appelée à sanctionner juridiquement la juste inspiration). En un mot, chez les scolastiques, la liaison du moral et du juridique ne s'imposait, pour le citoyen, que dans le domaine de ses obligations ; chez Rousseau, elle s'impose aussi catégoriquement dans le domaine de ses droits. Pour combattre

1. *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, p. 133.

l'injustice, l'ancienne doctrine ne savait que faire confiance à la raison naturelle du prince, à moins qu'elle ne préparât le recours à la décision d'une autorité spirituelle impartiale ; mais celle-ci étant devenue suspecte tant par son caractère religieux que par son inefficacité reconnue, le monde moderne fait délibérément appel au libre examen protestant. C'est la fin de l'ère des doctes qui dissertaient savamment d'un droit naturel objectivé, mais qui n'osaient le doter d'un solide point d'appui sur le réel, d'une force non seulement idéale mais concrète. C'est le commencement d'une époque où, du moins en théorie, ce droit s'incarne en chacun de ses sujets, en chacune des consciences, sans aliénation possible, et se trouve dès lors assuré sur la puissance du nombre.

Tel est l'apport du rationalisme individualiste. Mais peut-on s'en tenir là ? le système éthico-juridique est-il enfin assis sur des bases stables ? Il serait téméraire de conclure cet ouvrage par une réponse affirmative. Car en effet, si l'on voit bien désormais quel frein pourra contenir les excès du prince, où trouver celui qui devra redresser les erreurs de la conscience individuelle du citoyen ?

On sait que Rousseau met son espoir dans la volonté générale. Or celle-ci ne se confond nullement avec la volonté collective : c'est l'adhésion spontanée et nécessairement identique de toutes les consciences droites à la règle abstraite du bien commun. « C'est cette voix céleste, dit l'article *Economie politique*, qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique et lui apprend à agir selon son propre jugement... »<sup>1</sup>. Qu'est-ce à dire sinon que Rousseau nous propose de placer la Cité sous le gouvernement de la raison naturelle ? Bref, si les responsabilités se sont déplacées du prince au citoyen, le problème des garanties morales demeure entier ; la solution est toujours recherchée dans la même direction psychologique. Notons d'ailleurs que c'est bien l'objectivisme qui, en droit, triomphe ici, et nullement le subjectivisme comme le suggère une trop fréquente confusion, de la part des critiques, entre volonté générale et vo-

1. Article *Economie politique*, in *Encyclopédie*, éd. de 1777 (Genève), t. XI, p. 812 a.

lonté collective. Nombreux sont les textes qui le prouvent : « la volonté générale est toujours pour le bien commun... La volonté générale est toujours pour le parti le plus favorable à l'intérêt public, c'est-à-dire pour le parti le plus équitable ; de sorte qu'il ne faut qu'être juste pour s'assurer de suivre la volonté générale »<sup>1</sup>. Ce passage recèle d'ailleurs une certaine ambiguïté sur laquelle nous allons revenir. Mais en tout cas il laisse subsister, à la manière scolastique, ce dangereux tête-à-tête entre l'homme ou les hommes revêtus de la puissance souveraine et la pure morale abstraite ; dialogue dont la justice supporte généralement tous les risques. Il est vrai que Rousseau s'efforce de pallier à cet inconvénient et il nous reste à examiner les moyens qu'il préconise.

D'abord l'éducation : les siècles précédents ont méconnu la puissance de ce mode de formation, du moins au point de vue politique ; ils se sont bornés à faire de bons chrétiens, l'Etat croyant trouver en eux les qualités qui font le bon citoyen. On sait que le célèbre chapitre du *Contrat social* qui a pour titre *De la religion civile* combat vivement cette assimilation et soutient au contraire qu'une Cité véritablement chrétienne ne serait pas viable. Pour avoir de bons citoyens, il faut viser directement à les fabriquer. « Car s'il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont, il vaut beaucoup mieux encore les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient ; l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions »<sup>2</sup>. D'où cette république lacédémonienne dont l'image paraît si lumineuse à tant d'esprits du XVIII<sup>e</sup> siècle, et qui prend en charge l'éducation des jeunes gens, développe la vertu, l'amour de la patrie et pour rendre la loi plus digne de respect bannit toute espèce de privilège, « car la république est à la veille de sa ruine, sitôt que quelqu'un peut penser qu'il est beau de ne pas obéir aux loix »<sup>3</sup>. Mably reprendra tous ces thèmes, insistant à dessein sur celui de la pauvreté nécessaire qui

1. *Op. cit.*, p. 811 a et 813 b.

2. *Op. cit.*, p. 813 b.

3. *Op. cit.*, p. 812 b.

paraît à Rousseau le fondement des plus grandes vertus. On voit ainsi comment sur des prémisses qui semblent ouvrir la voie à l'individualisme libéral se greffent des conclusions profondément inspirées de l'Antiquité. La Cité close, dont nous sentions déjà se reformer la notion entre les lignes de l'exposé scolastique, surgit au grand jour à la faveur de cette nouvelle étape rationaliste, et voici que les termes dont Rousseau fait usage pour marquer cette volonté d'absorption totale qui anime le corps social à l'égard de ses membres annoncent avec une singulière précision la très moderne idéologie totalitaire. Où sont dès lors ces garanties morales que tout droit naturel nécessite et qui paraissent toujours lui faire défaut ? N'est-il pas vraisemblable que la vertu ainsi forgée par l'éducation nationale sera moins cette vertu dont parle le moraliste (serait-ce Rousseau lui-même) que cette autre vertu toute politique où Montesquieu a reconnu le moteur des Etats populaires ?

Or l'examen de la doctrine juridique de la volonté générale confirme entièrement une telle impression : tous les particuliers, dirons-nous en résumé, sont dans un même rapport avec le corps politique, puisque tous ils ont aliéné tous leurs droits naturels que l'Etat leur restitue, dans les limites de l'intérêt général, sous forme de droits civils ; de sorte que lorsqu'ils légifèrent, ils sont amenés à viser leur bonheur particulier sous le bonheur du corps et le bonheur du corps sous leur bonheur particulier. Or c'est d'une telle position que naît l'infailible volonté générale. Il en résulte d'abord que liberté veut dire égalité : car si l'intérêt général exige que les droits civils se trouvent réduits au minimum, la liberté n'en subsistera pas moins aux yeux de Rousseau pour qui elle réside avant tout dans l'égale dépendance de tous par rapport à la loi. Donc le pouvoir d'absorption collective reçoit sa consécration théorique, et en même temps le caractère uniforme, interchangeable, atomique des individus sur lesquels il s'exerce. En outre le mouvement psychologique qui permet aux citoyens de se placer dans l'attitude favorable à l'éclosion de la volonté générale est en lui-même fort significatif : il nous fait penser invinciblement à la règle kantienne qui nous commande d'agir

selon une maxime universelle, c'est-à-dire, encore une fois, en supposant l'interchangeabilité des sujets ; mais il faut bien voir que l'univers régi par la volonté générale n'a pas la même valeur d'humanité que chez Kant : c'est un univers restreint aux limites de la Cité close. La maxime ne sera pas valable pour tous les hommes en tant qu'hommes, mais seulement pour tous les citoyens d'un groupe donné, en tant que citoyens. Par suite il y aura justice selon Rousseau dès l'instant que la décision, acceptée par tous, sera appliquée à tous ; justice d'après un rapport d'égalité entre les membres de la Cité plutôt que d'après une référence à des préceptes absolus et donc indépendants des aspirations nationales. On voit dès lors comment le glissement s'avère possible du Bien *a priori* vers le Bien relatif à telle société et à quel titre Rousseau peut s'inscrire comme intermédiaire dans une évolution qui nous conduit de Suarez aux successeurs d'Helvétius.

Ce n'est pas que Jean-Jacques n'ait posé une morale absolue, fondée sur sa religion naturelle, de même qu'il a posé un individu irréductible et retranché dans sa forteresse intérieure. Et pourtant nous voici amenés par une sorte de pente insensible à une double conclusion qui semble contredire ces prémisses : le citoyen reçoit tout de la Cité et pourvu qu'il bénéficie d'un traitement égal à celui de ses concitoyens il n'est d'exigence de la collectivité qu'il ne doive tenir pour légitime ; plus profondément il est pénétré par l'idéal que l'Etat lui enseigne à la mode antique, sur le stade et au Champ de Mars et qui n'est autre que la justification des dites exigences collectives. Enfin la notion même qu'il se fait de la morale repose sur le dévouement de l'individu envers la Cité rationnelle, mais on n'y trouve rien qui puisse lier cette Cité elle-même si ce n'est la volonté générale qui émane du corps politique universel inorganisé, « dont les Etats et peuples divers ne sont que des membres individuels »<sup>1</sup>. Tendance qui s'exprime avec éclat dans le passage suivant : « Cette volonté générale qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie,

1. *Op. cit.*, p. 810 b.

et qui est la source des lois, est pour tous les membres de l'Etat par rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l'injuste ; vérité qui, pour le dire en passant, montre avec combien de sens tant d'écrivains ont traité de vol la subtilité prescrite aux enfants de Lacédémone pour gagner leur frugal repas, comme si tout ce qu'ordonne la loi pouvait ne pas être légitime »<sup>1</sup>.

Nous concluons notre ouvrage sur ce texte qui, émanant d'un auteur aussi préoccupé de morale que Rousseau, montre à quel point le nouveau droit naturel s'écarte de l'ancien et prépare l'ère des mystiques relativistes. Ou plutôt nous apercevons ainsi comment le rationalisme du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui a enfin apporté cette reconnaissance des droits de l'homme, droits naturels et droits civils, dont l'absence compromettait si gravement l'équilibre de la construction scolastique, a libéré en même temps les aspirations totalitaires qui sommeillaient depuis des siècles dans la tradition venue de l'Antiquité. Le mouvement esquissé à l'époque où les princes s'ingéniaient à donner d'un droit naturel objectif des interprétations utilitaires (quand du moins ils consentaient à se préoccuper de ce droit) s'achève maintenant que l'homme lui-même devient (ou plutôt prend conscience d'être) la source de tout droit. Ce qui n'était encore que la suite logique d'une doctrine complaisante est aujourd'hui la doctrine elle-même.

1. *Op. cit.*, p. 810 a.

On se demandera peut-être ce qu'il advient de la distinction entre volonté générale et volonté collective, si l'on considère désormais la première sous cet aspect nouveau. Elle subsiste néanmoins : la volonté collective est une volonté dont l'objet est irrationnel, c'est-à-dire qui ne respecte pas les exigences du pacte social (cas, par exemple, où l'unanimité des citoyens déciderait de se donner un maître ou de constituer des privilèges). Au contraire, la volonté générale, respectant ces exigences, est rationnelle dans son objet et, par suite, juste. Mais, redisons-le, du fait que la vie sociale se déroule dans le cadre du pacte, est-ce à dire que la justice des théologiens, extérieure à ce cadre, soit nécessairement respectée ? L'équilibre intérieur du système peut fort bien être sauvegardé alors que la position de l'ensemble de ce système se modifie peu à peu : glissement favorisé par l'absence de tout point de repère extérieur qui permette d'en mesurer l'importance.

\*  
\* \* \*

Si au terme de cet ouvrage, nous pouvons rassembler en quelques phrases les jugements que nous avons dispersés au cours de notre étude, il nous semble nécessaire d'insister sur un point.

Sur le plan de la philosophie juridique, l'évolution qui en moins de deux siècles a conduit les esprits au seuil du subjectivisme nous paraît singulièrement s'éclairer pour qui veut bien considérer la vraie nature des doctrines traditionnelles, et en particulier de celles de l'Espagne : d'une part, un système éthico-juridique qui distend involontairement ses attaches avec le Dieu chrétien sans parvenir néanmoins à se fonder sur l'homme réel et qui se présente de plus en plus comme un corps de prédéterminations rationalistes où la puissance de la Cité est faite de la double impuissance de la personne divine et de la personne humaine ; d'autre part, un système catholico-monarchique, mieux adapté sans doute à la réalité sociale de l'Espagne, mais à une réalité déjà périmée, et dont les prétentions paraissent de plus en plus exorbitantes à mesure que le temps s'écoule. La contre-partie de ces ambitieuses constructions, nous l'avons souligné bien des fois, consiste dans une souplesse extrême qui semble souvent ne recouvrir que le plus prudent conformisme. De sorte que ces doctrines qui veulent faire reposer avant tout la politique sur la morale ou sur la foi finissent par consacrer le régime établi. Nous croyons que c'est là viser trop haut, pour retomber trop bas. Certes les principes demeurent intangibles et une telle sauvegarde paraîtra peut-être essentielle à ceux pour qui la fonction véritable du droit naturel est surtout d'assigner des buts à notre activité juridique. Mais nous pensons pour notre part que l'idéal abstrait qui nous est ainsi proposé a moins de prix que la reconnaissance des droits fondamentaux, susceptibles d'exercice immédiat, dont toute personne humaine est titulaire. Car seule cette reconnaissance nous permet d'accéder aux sources profondes du droit et de surmonter ce qu'il peut y avoir de stérile dans cette opposition du normatif et du réel. Nous croyons que le plus grand avan-

tage dont puisse jouir une communauté, ce n'est point tant la connaissance de quelques principes généraux que la faculté de se renouveler librement de l'intérieur par la participation effective de tous ses membres : ce qui autorise sans doute les plus graves déviations, mais aussi rend possibles les seules régénérations authentiques. Or quels que soient les dangers de la construction de Rousseau — et nous n'avons nullement cherché à les dissimuler, — ils laissent du moins subsister ces fécondes acquisitions : par-delà l'individu abstrait, la personne concrète, la personne souveraine commence enfin d'être visée et comme admise peu à peu sur la scène juridique ; la communauté, pour si totalitaire qu'on la conçoive et livrée aux passions collectives, se met à vivre de sa vie propre. L'instrument est créé : pour le meilleur comme pour le pire usage. Le nouveau rationalisme ne doit pas nous abuser : pénétré de théisme préromantique, fondé sur des prises de conscience individuelles, il ne constitue qu'un fragile rideau conceptuel qui voile à peine les poussées de la réalité sociale. La philosophie juridique va subir tous les risques, mais recueillir tous les bénéfices de l'expérience historique ; et en dépit des redoutables conséquences qui en ont parfois découlé, nous oserons nous en féliciter. Car, à dire vrai, le droit naturel abstrait est voué, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, à l'inconvénient des audiences restreintes et menace souvent d'apparaître en quelque mesure comme un verbalisme dépourvu de racines dans les profondeurs de la vie sociale. Il nous semble en effet que la sociologie, dont l'ancêtre ici n'est autre que Montesquieu, a décidément bouleversé les conditions de la philosophie du droit ; il s'agit moins désormais d'affronter la réalité à l'abri de normes rationnelles, si souples soient-elles (car l'assouplissement d'une vérité transcendante signifiera parfois sa dégradation et sa compromission), que de partir de cette réalité elle-même, de l'observer, de la comprendre et de chercher à déterminer, par une sorte d'extrapolation prudente, la direction de son effort intérieur et toujours obscur.

Nous ne prétendons nullement nous rallier, d'après cela, à ce type de sociologisme qui se contente de consacrer la

volonté de puissance de chaque collectivité ; mais du moins croyons-nous fermement qu'avant de préciser l'objet, il est indispensable de tenir compte de l'orientation du sujet ; ce n'est qu'en s'astreignant à l'étude de « la volonté sourde et inorganisée » du groupe tout entier, que l'on pourra dégager, comme l'écrit fort bien un auteur récent, « l'idée directrice de l'œuvre, idée directrice qui est sans doute inconsciente, mais qui s'exprime par les buts successifs que l'œuvre s'efforce consciemment de réaliser »<sup>1</sup>. En un mot, l'objectivisme juridique, loin d'être un point de départ pour la science du droit n'est que l'anticipation systématisée, mais toujours provisoire, de son point d'arrivée. D'où il résulte que la condition d'une étude sur les fondements théoriques de cette science consiste dans l'élaboration d'une bonne méthode de constatation du Droit.

Or, précisément, sur ce plan proprement juridique, la déficience du droit naturel est incontestable. Nous avons répété à satiété combien nous paraissait redoutable l'absence de tout procédé sérieux qui permit la détermination du bien commun : en dehors des solutions proprement religieuses, qui n'excluent nullement, comme on l'a vu, la docilité des conseillers spirituels, nous avons reconnu que rien n'était prévu pour soustraire cette opération essentielle à l'arbitraire du prince ou de la communauté elle-même ; de sorte que l'objectivisme traditionnel laissait en fait le champ libre au plus dangereux subjectivisme. Nous avons noté enfin que si Rousseau a renouvelé la doctrine en exigeant définitivement la participation de chaque personne à l'acte de constatation du Droit, il n'a cependant pas résolu, tant s'en faut, le problème de la défense de la collectivité contre elle-même. Le monisme absolu de la société engendrée par le contrat rousseauiste est *a priori* ennemi du foisonnement spontané de la vie juridique et de l'heureuse multiplicité des institutions humaines. Il s'agit, non de s'en remettre à l'opinion des docteurs ou à l'impérialisme d'un citoyen redécouvert à l'ombre des collègues, mais de doter d'une signification juridique chacun des mouvements qui

1. Jean Lacroix, *Itinéraire spirituel*, p. 152, n. 1.

s'esquissent au sein de la communauté ; il faut, en vue d'une sincère reconnaissance du Droit, préserver la diversité de ses manifestations et les équilibrer l'une par l'autre. C'est donc dans une étude des structures — des équilibres structurels — qu'il convient de chercher, selon nous, la solution des difficultés précédentes ; car seul un régime juridique qui admet l'expression simultanée, l'organisation autonome et l'action compensatrice de chacune des tendances et des fonctions du groupe, peut permettre d'en révéler avec une certaine approximation, la volonté profonde, et par suite d'en dégager, au moins provisoirement, le but rationnel.

Dès lors on comprend mieux, dans l'ancienne société espagnole, si « invertébrée », où la Couronne et la Foi catholique constituaient les seuls liens solides entre les hommes, comment le Droit naturel demeura un exercice théorique brillant, mais scolaire. Et pourtant, en dépit de ses racines profondes dans le passé des nations ibériques, le système de la Monarchie catholique, qui s'avérait déjà nettement anachronique vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, devait former un obstacle beaucoup plus redoutable à l'évolution juridique du pays et à l'éclosion de l'Espagne nouvelle.

Vu :  
*Le Doyen,*  
Edgard ALLIX.

Vu :  
*Le Président de thèse,*  
L. LE FUR.

Vu et permis d'imprimer,  
*Le Recteur de l'Académie de Paris,*  
G. ROUSSY.

---

## BIBLIOGRAPHIE

---

### I. SOURCES DIRECTES

- ABREU Y BERTODANO (D. Jose Antonio). — *Derecho público de la Europa, fundado en los tratados concluidos hasta el 1740*; trad. du français. Madrid 1746.
- AGUADO (R.P.M. Alexandro). — *Política española para el más proporcionado remedio de nuestra Monarquía*; avec une aprobación du Duc de FRÍAS. Madrid, 2 vol. (1746 y 1750).
- BACALLAR Y SANNA (D. Vicente). — V. San Felipe.
- BOVADILLA. — *Política para Corregidores*, Barcelone, 1616, *Nouvelles éditions* Anvers, 1704, Madrid, 1759.
- CABRERA (Fr. Juan). — *Crisis política, determina el más florido imperio y la mejor institución de príncipes y ministros*, Madrid, 1719.
- CADALSO (D. José). — *Cartas marruecas*, Barcelone, 1796.
- CALDERÓN DE LA BARCA (Dr. Fernando). — *Del sano consejo y eficaz auxilio con que todo Vassallo, para ser leal, debe servir a su Rey y Señor...* Madrid 1715.
- CARLOS II. — *Testament*, Paris, 1700.
- CARVAJAL Y LANCASTER (D. José). — *Testamento politico de...* Biblioteca nacional, mss. 11065; 1745.
- *Pensamientos de...*; *ibid*, 1753.
- CASTILLO (Fr. Diego del). — *Stromas políticas y morales, en que con variedad de colores y matices hallados en el fecundo campo de Letras Divinas y Profanas, se pinta al hombre varonil en su perfección natural*. Valladolid, 1729.
- CASTRO (Francisco Antonio de). — *Dios y mundo, teatro christiano y politico para la idea de un perfecto cortesano*. Madrid, 1723.
- CEBALLOS (R.P.M. Fernando de). — *La falsa filosofía o el deísmo refutado en todas sus hipótesis y convencido de crimen de Estado*. Troisième édition, Lisbonne, 1800.
- CIRER Y ZERDA (Dr. Miguel). — *Propugnáculo histórico-canónico-político-legal... sobre el Real Patronato de la Corona de España*. Madrid, 1736.
- CODURNI (Fr. Antonio). — *Indice de la philosophie moral christiano-politica, dirigido a los Nobles de nacimiento y espíritu*. Seconde édition corrigée et augmentée par l'auteur, GÉRONE, 1753 (première édition, 1746).
- Collegii Salmanticensis F.F.. Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli primitivae observantiae Cursus Theologiae moralis*. — tomus tertius, per R.P.F. Andraeam a Matre Dei, editio quarta Matrity 1709. tomus quintus, per R.P.F. Sebastianum a Sancto Joachim, editio prima, Matrity 1714. tomus sextus, per Sebastianum a Sancto Joachim y Ildefonsum ab Angelis, editio caeteris correctior, Venetiis, 1728.

- Discurso político que hace nuestra España en la decadencia del crítico sistema en que se halla en este año de 1759.* Biblioteca nacional, mss. 4040 fol. 213. Il existe de nombreuses copies de cette œuvre, dont plusieurs contiennent en outre un *Testamento de España*, du même auteur anonyme, par exemple mss. 11054).
- Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, édition de Genève, 1777.
- FEIJÓO MONTENEGRO (R.P. M. Benito Gerónimo). — *Teatro crítico universal*, Madrid, 1765.
- FRÍAS. — (duque de ..., conde de Peñaranda, etc...). — V. Aguado (*aprobación*) et Santayana (*Carta preliminar*).
- GANDERA (Miguel Antonio de la ...). — *Apuntes sobre el bien y mal de España* (5 de julio de 1759). Biblioteca nacional, mss. 10403.
- GARAU (R.P. Francisco). — *El sabio instruido de la Gracia en varias máximas o ideas evangélicas, políticas y morales*. De cet ouvrage, approuvé en 1688, nous connaissons un tome premier, publié en 1709 (Madrid) et un tome second, publié en 1690 (Barcelone).
- *El sabio instruido de la naturaleza, en cuarenta máximas políticas y morales ilustradas con todo genero de erudición sacra y humana*. tome premier, Valence, 1690.
- *El Olimpo del Sabio instruido de la Naturaleza y Segunda parte de las Máximas políticas y morales, ilustradas con todo genero de erudición, Sacra y humana*. Tome second, Valence, 1690.
- *Tercera parte del Sabio instruido de la Naturaleza, con esfuerzos de la verdad, en el Tribunal de la Razón; alegados en cuarenta y dos Máximas políticas y morales. Ilustradas con todo genero de erudición, Sacra y Humana. Contra las vanas ideas de la política de Machiavelo*. Tome troisième, Barcelone, 1700. Il y a des éditions postérieures.
- GENER (R.P. Juan-Bautista). — *Theologia dogmatico-Scholastica*, Rome, 1767-1777, V. tome premier.
- HALLER Y QUIÑONES (R.P. Juan de ...). — *Abecedario de Principes, para el uso del Smo Sr. D. Luis de Borbón, Príncipe de Asturias*, Rome, 1713.
- HELVÉTIUS. — *De l'esprit*, Paris, 1758.
- HONTALBA ARZE (D. Pedro). — *Dictamen de justicia sobre la jurisdicción de los Reies de Castilla para el conocimiento de los negocios pertenecientes al Real Patronato*. Madrid. 1738.
- MABLY (Abbé de ...). — *Œuvres complètes*, Paris, an III (1795).
- MACANAZ. — V. Saenz de Zenzano. Selon M. Fernández de Velasco, les *Auxilios para bien gobernar...*, attribués à Macanaz, appartiennent à l'époque de Charles III.
- MAÑER (D. Salvador José) ou LE MARGNE. — *Sistema político de la Europa*, 14 vol. Madrid, 1734.
- MAYANS Y SISCAR (D. Gregorio). — *Cartas sobre un nuevo plan de estudios* Biblioteca nacional, mss. 11054 (Osuna). V. aussi la *Carta dedicatoria de las Cartas morales* (édition de 1734) à D. José Patiño (in *Epistolario español* de Rivadeneyra, tome second, carta 153).
- MELLO (D. Francisco). — *Aula política*, nouvelle édition, Lisbonne, 1720.
- MENA (D. Francisco Manuel de...). — V. Moncada (*Dedicatoria a Fernando VI*).

- MONCADA (Dr. Sancho). — *Restauración política de España*. Œuvre de 1619, réimprimée en 1746 (Madrid), par Francisco Manuel de Mena, à ses frais.
- MONTANCHES (Fr. Ambrosio de ...). — *Avisos morales y políticos, para Principes, Eclesiásticos y militares*. Valladolid, 1721.
- Novísima Recopilación*, Madrid, 1825.
- ORTEGA (I. Ignacio Yoseph de ...). — *Questiones de Derecho público en interpretación de los Tratados de paces*, Madrid, 1747.
- PANCORBO de AYALA (D. Bartolomé). — *La flor del Mundo, o sea la Europa en su mayor esplendor...* 2 vol. Madrid, 1745.
- PATÍÑO (D. José). — *Propugnáculo histórico-canónico y elucidación canónico-legal sobre el Real Patronato de la Corona de España*, Madrid, 1736.
- PECQUET. — *Arte de negociar con los Soberanos*, traduit du français par Abreu, Madrid, 1741.
- PÉREZ de MONTALBAN. — *El palacio encantado, novela*, Madrid, 1723.
- PIQUER (Dr. Andrés). — *Lógica moderna, o arte de hallar la verdad y perfeccionar la razón*. Valence, 1747.
- *Philosophía moral para la juventud española*, Madrid, 1755.
- *Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de Religión para la juventud española*, Seconde édition, Madrid, 1778.
- Política verdadera de los hombres de distinción*, traduit du français, Barcelone, 1732.
- PORTOCARRERO y GUZMAN (Cardinal). — *Theatro monarchico de España, que contiene les más puras como catholicas máximas de Estado, por las quales assi los Principes como las Repúblicas aumentan y mantienen sus dominios, y las causas que motivan su ruyna*, Madrid, 1700.
- PUEYO y ABADIA (Fray Luis). — *Tercera parte de la Cathedra de Santo Thomas Angelico Maestro, y quinto Doctor de la Iglesia*, tome septième, Saragosse, 1698.
- RIVAROLA PINEDA RODRIGUEZ de CARDENAS (D. Francisco). — *Monarquía española, blasón de su Nobleza*.
- ROUSSEAU (Jean-Jacques). — *Du contrat social*, édition Beaulavon, Paris, 1930, 12°.
- SAENZ de ZENZANO (D. José). — *Zelo español, cathólico, económico y político, con que, a vista de la razón y de la experiencia, se demuestra... el modo de hazer a la Monarquía Española poderossísima* (1739).  
Compris dans les papiers de Macanaz, Biblioteca nacional, mss. 10745.
- SAN FELIPE (D. Vicente Bacallar y Sanna, marqués de ...). — *Monarquía hebrea, nueva edición corregida de muchos errores, ... añadida con dos disertaciones del R.P. Calmet*, Madrid, 1746. La première édition de cette œuvre avait paru en France.
- *El arte de reynar* (1724), publié par D. Antonio Valladares de Sotomayor in *Semanario erudito*, tome III, Madrid 1787.
- SANTA CRUZ (marqués de ...). — *Reflexiones políticas y militares*, Madrid, 1732.
- SANTAYANA BUSTILLO (Dr. Lorenzo). — *Gobierno político de los pueblos de España, y el corregidor, alcalde y juez en ellos, con una Carta preliminar del duque de Frías, conde de Peñaranda*, Saragosse, 1742.

- *Papel que escribió desde Zaragoza D. Lorenzo de Santayana y Bustillo, en el que manifiesta la enfermedad que padece la Monarquía de España, y remedios que pueden aplicarsele*, 1761.  
Biblioteca Nacional, mss. 11361.
- SEMPERE Y GUARINOS (D. Juan). — *Biblioteca española económico-política* 3 vol. Madrid, 1801.
- SOLEDAD (Fray Benito de la). — *Memorial historial*, Vienne, 1703.
- SOTO (Fray Domingo). — *De justitia et jure*, 1556.
- SUAREZ (R.P. Francisco). — *Tractatus de Legibus ac Deo legislatore*, Anvers, 1613.
- *De Fide, Spe et Charitate*, t. XII, des *Opera omnia*, Paris, 1856.
- THOMAS d'AQUIN (Saint). — *Summa theologica*.
- TORRES Y VELASCO (Dr. Antonio). — *Institutiones hispánæ practico-theoricae commentatae, dedicatae Catholicis Regibus*, Madrid, 1735.
- TORQUEMADA (Fray Juan). — *Monarchia Indiana*, 1610. Il y a une troisième édition en 1723.
- VALIENTE (D. Pedro José). — *Aparatus Juris publici hispani*, Madrid, 1751.
- Varios libros eloquentes sobre materias políticas*, Valence, 1700.
- VAZQUEZ (R. P. Gabriel). — *Commentariorum ac disputationum in primam secundae S. Thomae tomus secundus*, Ingolstadt, 1612.
- VAZQUEZ MENCHACA (Dr. Francisco). — *Controversiarum illustrium*. V. traduction Rodriguez Alcalde, Valladolid, 1932, 4°.
- VERNEI (el Barbadiño). — *Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia*, Lisbonne, 1751.
- VITORIA (Fray Francisco de). — *Relectiones theologicae*, 1557. Nous avons suivi en général l'édition de Lyon, reproduite en fac-simile dans l'édition Getino (Madrid, 1930, 8°), toutefois nous nous référons à l'édition Baumes (Paris, 1936, 8°) pour le *De Indis* et le *De jure belli*, et à la version Torrubiano (Madrid, 1917, 8°) pour le *De homicidio* et le *De eo quod tenetur veniens ad usum rationis*.
- VOLNEY. — *La loi naturelle ou le catéchisme du citoyen français*, Paris, 1793, édition Gaston-Martin, Paris, 1934-8°.
- ZABALA Y AUÑON (D. Miguel). — *Miscelanea económica-política, ó discursos varios sobre el modo de aliviar los Vasallos con el aumento del Real Erario*, Madrid, 1732.

## II. SOURCES INDIRECTES

- Note. — Il existe en notre matière une très vaste bibliographie ; pour ne pas reproduire inutilement nombre de titres souvent bien connus du lecteur, nous bornerons à donner ici quelques indications complémentaires concernant les ouvrages ou articles effectivement cités dans le texte.
- Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, depuis l'année 1928-1929, Madrid, 8°.
- BARCIA TRELLES (C.). — *Francisco de Vitoria, fundador del Derecho internacional*. Valladolid, 1928, 8°.
- *Francisco Suárez (1548-1617). — Les théologiens espagnols du xvi<sup>e</sup> siècle et l'école moderne du droit international*. Académie de droit international, recueil des cours 1933, t. I, 4° (Cet ouvrage contient une utile bibliographie).

- BAUMET (J.). — *Leçons de Vitoria sur les problèmes de la colonisation et de la guerre*, Paris, 1936, 8°.
- BEUVE-MÉRY (H.). — *La théorie des pouvoirs publics, d'après François de Vitoria et la Doctrine moderne*, Paris, 1928, 8°.
- BROWN SCOTT (J.). — *The spanish origin of international law : Francisco de Vitoria and his law of nations*. Oxford, 1931, 4°.
- *Suarez and the international community*. Washington, 1933.
- CANOVAS del CASTILLO. — *Las ideas políticas de los Españoles durante la casa de Austria*. Revista de España, t. VI et VII, 1868-1869.
- CARRO (V.). — *Domingo de Soto y del Derecho de gentes*, Madrid, 1930, 12° (V. el concepto de ley según Santo Tomás y las modernas dictaduras y democracias).
- CATRY (J.). — *La liberté du commerce international, d'après Vitoria, Suarez et les scolastiques*. Revue générale de droit international public, 1933, p. 193.
- DELOS (J.). — *La société internationale et les principes du droit public*, Paris, 1929, 8°.
- FERNANDEZ DE VELASCO (R.). — *La doctrina de la razón de Estado, en los escritores españoles anteriores al siglo XIX* (discours d'ouverture à l'Université de Murcie, année 1925-1926).
- *Apuntes para un estudio sobre el tiranicidio y el P. Juan de Mariana*, Revista de Ciencias jurídicas y sociales, n° 5.  
(L'auteur a groupé ces études sous le titre de *Referencias y transcripciones para la historia de la literatura política en España*, Madrid, 1925, 8°, avec une précieuse bibliographie des sources de la littérature politique espagnole).
- GIERKE (O.). — *Les théories politiques du Moyen âge*, Paris, 1914, 12°.
- GURVITCH (G.). — *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (avec une préface de M. L. Brunschvicg), Paris, 1930, 8°.
- *L'idée du droit social*, Paris, 1932, 8°.
- HAZARD (P.). — *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, 1934 8°.
- IZAGA. — *La autoridad suprema civil según Suárez*. Estudios de Deusto, t. X, 1918 (fragments d'un discours lu au Congrès international réuni à Grenade en septembre 1917, en l'honneur de Suarez).
- JANET (P.). — *Histoire de la science politique, dans ses rapports avec la morale*, Paris, 1887, 8°.
- LACROIX (J.). — *Itinéraire spirituel*, Paris, 1937, 8°.
- LE FUR (L.). — *Théorie du droit naturel*. Académie de droit international recueil des cours 1927, t. III, 4°.
- MAHIEU (L.). — *Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie* Paris, 1921, 8°.
- MARITAIN (J.). — *Primauté du spirituel*, Paris, 1927, 12°.
- MESNARD (Pierre). — *L'essor de la philosophie politique au xvi<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1936, 8°.
- MENENDEZ REIGADA (I.). — *El sistema ético-jurídico de Vitoria*. Ciencia tomista, t. XXXIX, 1929.
- *La guerre nationale espagnole ante la moral y el derecho*, Salamanque, 1937, 8°.

MICHEL (H.). — *L'idée de l'Etat*, Paris, 1896, 8°.

PUIG PEÑA (F.). — *La influencia de Francisco de Vitoria en la obra de Hugo Grocio*. Revista de ciencias jurídicas y sociales, n. 62 et 66.

RECASENS SICHES (L.). — *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*. Madrid 1927, 8°.

— *Las teorías políticas de Francisco de Vitoria*. Anuario de la Asociación F. de Vitoria, t. II.

RÍOS URRUTI (F. de Los). — *La comunidad internacional y la Sociedad de las Naciones*. Discours à l'Athénée de Madrid, Madrid, 1935, 12°.

ROLLAND (L.). — *François Suarez (Les fondateurs du droit international)*, Paris, 1904, 8°.

SERTILLANGES. — *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, 1928, 12°

SAINT-EBE. — *Port-Royal*, Paris, 9° édition, 12°.

---

## INDEX DES NOMS D'AUTEURS

---

- AGUADO : 6, 117, 130, 131, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 144-145, 151, 153, 154-160, 162, 165, 168, 178, 185, 186, 189-190, 195, 203, 204, 205, 208, 209, 212, 213, 221, 222, 223, 228, 242.  
 AMBROISE (Saint) : 175.  
 ANSELME (Saint) : 22, 26, 198.  
 ARISTOTE : 42, 65, 77, 151, 189, 230-234, 240, 241.  
 AUGUSTIN (Saint) : 43, 199, 233.  
 AVENDAÑO : 231.  
 BAÑEZ : 14.  
 BARCIA TRELLES : 11.  
 BELLARMIN : 135.  
 BERNARD (Saint) : 167.  
 BEUVE-MÉRY : 14, 44.  
 BONALD : 151.  
 BOSSUET : 244.  
 BRÉMOND : 136.  
 BROWN SCOTT : 11.  
 BRUNSCHVICG : 33.  
 BUFFIERS : 147.  
 CABRERA : 116, 123-128, 131-132, 137, 143, 150, 152, 164, 165, 168, 174, 195, 203, 204, 205, 206-207, 209, 210 n. 1, 221, 223.  
 CADALSO : 1, 239 n. 3.  
 CAJETAN : 2, 13, 197, 206.  
 CALDERÓN : 116, 149, 157, 159, 160, 191, 192, 196-197, 199, 201.  
 CANOVAS : 12, 72 n. 1.  
 CASTILLO : 163, 223 n. 1.  
 CATRY : 57.  
 CEBALLOS : 138, 227, 244.  
 CHARLES II : 149-150, 214-215.  
 CÍCÉRON : 127, 138.  
 CIRER Y ZERDA : 156.  
 CODORNIU : 117, 202, 239-241.  
 CONTZEN : 135.  
 COPERNIC : 232.  
 COVARRUBIAS : 49.  
 DELOS : 14, 16, 41, 44, 46, 48, 51, 52, 65, 77, 78, 85, 121.  
 DESCARTES : 234.  
 DIANA : 199.  
*Discurso político* : 243-244.  
 EPICURE : 138.  
 FEIJÓO : 117, 170, 201-203, 206, 210-211, 232, 234, 236-239, 243, 246.  
 FERNANDEZ DE VELASCO : 5, 72.  
 FRIAS : 171.  
 GANDERA (LA) : 241-243, 246.  
 GARAU : 115, 140, 143, 148, 164, 168, 170, 172, 173, 175, 176, 179-180, 184, 189, 235.  
 GASSENDI : 231, 234.  
 GENER : 3, 118.  
 GIERKE : 77.  
 GRACIAN : 147.  
 GROTIUS : 77, 161, 245, 248.  
 GUICHARDIN : 147.  
 GURVITCH : 44-45, 252.  
 HALLER Y QUIÑONES : 115, 132, 170.  
 HAZARD : 245 n. 1.  
 HELVÉTIUS : 245-246, 247, 257.  
 HOBBS : 246.  
 IZAGA : 75 n.  
 JANET : 4, 12, 21.  
 JURIEU : 75.  
 KANT : 252, 253, 256, 257.  
 LACROIX : 261.  
 LE FUR : 23 n. 2, 57 n. 1.  
 LOCKE : 75, 231, 245.  
 MABLY : 255.  
 MACHIAVEL : 53, 61, 63, 79, 113, 115, 138, 139, 147, 164, 169, 170, 172, 175, 176, 202, 246.  
 MAHIEU : 13, 14, 15.  
 MAISTRE : 143, 167.  
 MARIANA : 49, 74 n. 4, 245.  
 MARITAIN : 107.  
 MARQUEZ : 72.  
 MENÉNDEZ-REIGADA : 74 n. 3, 77.  
 MICHEL : 151 n. 4.  
 MOLINA : 14, 49.  
 MONCADA : 242.  
 MONTANCHES : 116, 121-123, 124, 129, 148, 163, 165-167, 197-200.

- MONTESQUIEU : 125, 127, 203, 256, 260.  
 NEWTON : 231.  
 OCKAM : 13, 14, 15, 16, 21, 27, 92.  
 ORTEGA : 161 n. 2.  
*Partidas*, 114, 178, 191, 210.  
 PHILIPPE IV : 149, 191.  
 PHILIPPE V : 149, 191.  
 PIQUER : 117, 194 n. 1, 209 n. 1, 232-233, 234, 235, 238, 243.  
 PLATON : 233.  
 PORTOCARRERO : 115, 136, 140, 143, 144, 147, 150, 151-152, 164, 172, 173, 174, 178, 179, 182, 183, 208, 214, 215, 221-222, 223, 237.  
 PUIG PEÑA : 72.  
 QUEVEDO : 5, 135, 244.  
 RAMIREZ : 116.  
 RECASENS SICHES : 31, 43, 49 n. 4, 53, 59, 124, 253.  
 RIOS (Los) : 161 n. 2.  
 ROUSSEAU : 75, 122, 177, 189, 207 n. 3, 245, 250-258, 260, 261.  
 SAAVEDRA FAJARDO : 5, 114, 147, 182.  
 SAINTE-BEUVE : 11.  
*Salmanticenses* : 118, 160 n. 1, 161-162, 164, 188.  
 SAN FELIPE : 116, 132, 134, 135, 150, 151, 164, 165, 174, 175, 177, 182, 183 n. 1, 184, 192-195.  
 SANTAYANA BUSTILLO : 171.  
 SCOT (DUN). 14.  
 SÉNÈQUE : 69, 240.  
 SERTILLANGES : 37.  
 SOLORZANO : 149 n. 2, 160.  
 SOTO : 5, 24 n. 2, 49, 104.  
 SPINOZA : 27, 86.  
 SUAREZ : 4-5, 8-87, 90-109, 121-122, 130, 157, 161, 164, 188, 207 n. 3, 213, 214, 216, 219, 226, 244, 247-249, 257.  
 TACITE : 174.  
 THOMAS D'AQUIN (Saint) : 13, 14, 15, 16, 23, 24, 25, 32, 37, 39, 62, 69, 89, 91, 102, 105, 124, 130, 135, 158 n. 1, 160, 199, 241.  
 VALLADARES : 117.  
 VAZQUEZ (Gabriel) : 2, 5, 20, 21, 25, 27 n. 3, 28 n. 1, 33-35, 49, 74 n. 4.  
 VAZQUEZ MENCHACA : 28 n. 1, 69 n. 1.  
 VITORIA : 4, 11, 15, 19, 27, 29, 31, 32, 34, 37, 39-40, 42-44, 45 n. 2, 49, 51, 52, 54, 60, 68 n. 2, 72, 74, 75-83, 86, 88, 92, 94, 98, 102, 103, 106, 125, 160, 162, 165.  
 VOLNEY : 247-250, 251.  
 WOLFF : 245.  
 XÉNOPHON : 127.  
 ZABALA Y AUÑON : 242.  
 ZAPATA : 231.

## TABLE DES MATIÈRES

---

|                    |   |
|--------------------|---|
| AVANT-PROPOS ..... | 1 |
|--------------------|---|

### PREMIERE PARTIE

#### L'HÉRITAGE RATIONALISTE OU LE SYSTEME ÉTHICO-JURIDIQUE

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUCTION .....                                                              | 9   |
| CHAPITRE I. — <i>L'ordre de la nature ou la construction rationaliste</i> ..... | 17  |
| I. Le rationalisme et la nature .....                                           | 21  |
| II. Le rationalisme et l'homme .....                                            | 30  |
| III. Le rationalisme et la Cité .....                                           | 41  |
| 1. La genèse de la Cité et du pouvoir civil .....                               | 42  |
| 2. Les règles du gouvernement politique .....                                   | 53  |
| 3. Le sort du citoyen .....                                                     | 63  |
| IV. Le rationalisme et la société internationale .....                          | 75  |
| CHAPITRE II. — <i>L'ordre de la grâce ou la superstructure religieuse</i> ..... | 88  |
| I. La révélation et le pouvoir spirituel .....                                  | 90  |
| II. Le pouvoir spirituel et la vie sociale .....                                | 98  |
| 1. Le pouvoir spirituel et la Cité .....                                        | 98  |
| 2. Le pouvoir spirituel et le citoyen .....                                     | 104 |

### SECONDE PARTIE

#### L'HÉRITAGE MYSTIQUE OU LE SYSTEME DE LA MONARCHIE CATHOLIQUE

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUCTION .....                                               | 111 |
| CHAPITRE III. — <i>La fin surnaturelle de la monarchie</i> ..... | 119 |
| I. Le contrefort rationaliste et empirique du système .....      | 120 |
| II. La relation du prince à Dieu .....                           | 130 |
| 1. L'ordre providentiel .....                                    | 131 |
| 2. Dieu premier servi .....                                      | 140 |
| 3. L'union avec l'Eglise .....                                   | 154 |
| 4. La guerre sainte .....                                        | 161 |

|                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------|-----|
| III. Les justifications temporelles du prince .....                 | 168 |
| 1. L'argument politique ou la véritable raison d'Etat .....         | 169 |
| 2. L'argument psychologique ou la gloire du prince .....            | 181 |
| CHAPITRE IV. — <i>La structure hiérarchique de la société</i> ..... | 186 |
| I. La condition du vassal en face du pouvoir .....                  | 188 |
| II. La structure hiérarchique et ses adversaires .....              | 195 |
| 1. Les clercs et les exigences de la vie civile .....               | 195 |
| 2. Les privilèges aristocratiques et la justice .....               | 201 |
| 3. Les classes laborieuses et le problème de l'argent .....         | 212 |

## TROISIEME PARTIE

## CONCLUSIONS

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| CHAPITRE V. — <i>Coup d'œil sur l'avenir</i> ..... | 229 |
| I. L'évolution du système traditionnel .....       | 229 |
| II. L'évolution du droit naturel .....             | 244 |
| BIBLIOGRAPHIE .....                                | 263 |
| INDEX .....                                        | 269 |
| TABLE .....                                        | 271 |



